ISSN 1560-8913

Pro *et* Contra

№ 3–4 (59), май — август 2013



ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА

Pro *et* Contra

№ 3–4 (59), май — август 2013



Том 17

ЖУРНАЛ РОССИЙСКОЙ ВНУТРЕННЕЙ И ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ
Издается с августа 1996 г.
Выходит шесть раз в год

Издание осуществляется при материальной поддержке Фонда Макартуров

Журнал «PRO et CONTRA» (ЗА и ПРОТИВ)
Адрес редакции: 125009, Москва, ул. Тверская, 16/2, Московский Центр Карнеги
Телефон: (495) 935-8904. Факс: (495) 935-8906. E-mail: editor@carnegie.ru
Электронные версии: http://www.carnegie.ru/proetcontra
ISSN 1560-8913. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-28240 от 18 мая 2007 г. Выдано Федеральной службой по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Распространяется бесплатно. Подписано в печать 22.08.2013 года. Дата выхода в свет: 22.09.2013 года
Формат 60x90$^{1}/_{8}$. Усл. печ. л. 8,5. Тираж 2 000 экз.
Издательство «ARTCODEX». Москва, ул. Андроньевская Б., д.25/33. Типография ОАО ИПО «Лев Толстой». Тула, ул. Ф. Энгельса, 70. Заказ № 2234

ОТ РЕДАКТОРА

С падением коммунизма Русская православная церковь обрела права, отобранные у нее советской властью, и статус РПЦ стал быстро повышаться. Постепенно государство и Церковь заняли по отношению друг к другу привычные для России позиции: Церковь проявляет безусловную готовность поддержать государственную власть в любых ее начинаниях, а государство с помощью РПЦ укрепляет свой авторитет и вознаграждает Церковь за лояльность — освобождает от конкурентов, наделяет собственностью и иными благами и привилегиями, допускает в сферу школьного образования.



Вплоть до недавнего времени власти, по крайней мере на уровне риторики, утверждали, что Россия — европейская страна, и не отрекались от европейских ценностей. Между тем церковные воззрения носили отчетливо антимодернизационный характер, так что государство предпочитало несколько дистанцироваться от РПЦ. Высшие официальные лица посещали пасхальные богослужения и регулярно, под камеру, встречались с патриархом, но представления Церкви об общественной жизни или о Западе, закрепленные в церковных документах или звучавшие в высказываниях церковных представителей и иерархов, оставались ее внутренним делом. Для того чтобы использовать РПЦ в качестве символической опоры российской государственности, хватало некоего общего, распространенного в обществе ощущения, что к Церкви положено относиться с пиететом.

Цепь событий, связанных с возвращением Путина в Кремль, изменила государственную риторику и политику. Массовые политические протесты потребовали срочных мер легитимизации путинского режима, и одной из таких мер стал сдвиг в сторону социального консерватизма. Поворотным пунктом здесь оказались солидарные действия в ответ на «панк-молебен» группы «Пусси Райот». Церковь получила мощную поддержку государства в преследовании «кощунниц»: защитой интересов РПЦ занялась машина государственного правосудия, и обидчицам Церкви был вынесен суровый приговор.

На протяжении последнего года консерватизм, изоляционизм и ксенофобия стали неотъемлемой частью государственного дискурса, в котором все больше сходства с риторикой РПЦ. Государство делает важные шаги навстречу Церкви. В 2013 году принят законодательный запрет на «оскорбление чувств верующих»; монахи и клирики РПЦ пользуются привилегиями в форме «номенклатурного иммунитета» (один из красноречивых примеров последнего времени — иеромонах Илия, отделавшийся исключительно легким наказанием за смерть двух человек, которых он сбил, находясь за рулем «Мерседеса»). Тех же, кто пытается привлечь внимание к незаслуженным привилегиям высших иерархов (как и высших лиц государства), ждет непомерно жестокое наказание (так, в августе 2013 года правозащитники из Геленджика, занимавшиеся расследованием строительства «дач Путина и патриарха», получили от 8 до 13 лет строгого режима).

Несмотря на политическую — а теперь и идеологическую — близость РПЦ к государству и несмотря на то, что патриарх Кирилл, не смущаясь, публично поет осанну президенту Путину, власти следят за тем, чтобы институциональная роль Церкви как идеологической инстанции не расширялась, а патриарх не превратился во влиятельную общественную фигуру. В отличие от Идеологического отдела ЦК КПСС, который был главной идеологической инстанцией советского времени, Церковь представляет собой самостоятельную институцию, внешнюю по отношению к руководству страны. Нынешняя российская власть опасается любых автономных сил, и Церковь, при всей ее лояльности, — не исключение. Государство может опираться на Церковь, надежно защищать ее от дерзких критиков, заимствовать ее консервативную и антизападническую риторику, но авторитет государственной власти

не должен строиться на основах «аутсорсинга». Можно предположить, что Кремлю не доставило удовольствия зрелище массового «молитвенного стояния» в апреле 2012 года, которое продемонстрировало, что РПЦ способна самостоятельно собрать на улице десятки тысяч людей: сборище настолько напоминало политические демонстрации, что патриарх, обращаясь к толпе, специально оговорился, мол, у нас тут не митинг. Так или иначе, столь массовые «стояния» больше не повторялись, а на протяжении 2012 года репутация патриарха оказалась несколько подпорчена «квартирным вопросом», а также историей с дорогими часами главы РПЦ и неловкой попыткой убрать их из кадра с помощью компьютерных ухищрений. Хотя высокий символический статус РПЦ остается неизменным, в социологических опросах патриарх оказывается лишь на шестом или седьмом месте по уровню доверия.

На круг функция государственной опоры для РПЦ важнее функции окормления верующих, но, разумеется, Церковь служит также и обществу: занимается благотворительностью, помогает бедным и заключенным, организует паломнические поездки, — но эти функции вынужденно ограничиваются относительно малым числом прихожан, которые не слишком щедры в пожертвованиях и не особенно активны в приходской жизни. Да и священники, не получающие фиксированного жалования, вынуждены отрывать время от работы с паствой, чтобы заботиться о заработке, часть которого они отчисляют «наверх», местному епископу. Церковная иерархия РПЦ ставит священника в полную зависимость от его начальства, и излишняя самостоятельность суждений или нежелательные, с точки зрения вышестоящих, инициативы могут закончиться переводом в удаленный и бедный приход, а то и вовсе выведением за штат.

В этом номере мы рассматриваем взаимоотношения православной церкви, государства и общества в России (статья **Светланы Солодовник**) и сравниваем их с тем, как обстоит дело в этой сфере в других странах восточного христианства. **Виктор Еленский** описывает сложную ситуацию, в которой находится церковь в Украине, где важнейшей проблемой остаются противоречия между разными православными церквями. В материале **Виталие Спрынчанэ** речь идет о Молдове, где власть принадлежит проевропейским силам, «государство отказывается помогать Молдавской митрополии» и она «вынуждена сотрудничать с другими религиозными общинами». **Оганнес Оганнисян** размышляет о роли Армянской равноапостольной церкви в современных условиях, когда «традиционные средства и методы... оказываются недостаточными для обучения религиозным идеям и соответствующему образу жизни». **Алексей Богдановский** рассматривает ситуацию в Греции, где церковь даже формально не отделена от государства. О православной церкви в Сербии рассуждает **Мария Фалина**. По ее мнению, в первое десятилетие нового века «сербская церковь значительно усилила свои позиции в обществе, во многом в результате благоприятствующей государственной политики». В продолжение темы взаимоотношений церкви, государства и общества в следующем номере *Pro et Contra* будут опубликованы статьи о Белоруссии, Грузии, Болгарии и Румынии.

За пределами главной темы мы публикуем работу **Кирилла Рогова** о феномене «сверхпрезидентства» в политическом режиме путинской России. По его утверждению, «высокий уровень поддержки, позволявший режиму сохранять устойчивость при относительно низком уровне насилия в 2000 годы, утрачен, а условия консолидации оппозиции стали гораздо более благоприятными».

Мария Липман, главный редактор

СОДЕРЖАНИЕ

Россия: официальная церковь выбирает власть

Отношения с властью по-прежнему значительно важнее для Московской патриархии, чем отношения с собственной паствой | **СВЕТЛАНА СОЛОДОВНИК**

В мае 1991 года Русская православная церковь получила статус юридического лица и окончательно избавилась от государственного контроля. Свободная жизнь не обещала быть легкой. Приток в церковь людей требовал восстановления храмов (к 1988 году в Русской церкви оставалось около 7 тыс. действующих приходов — для сравнения: на начало 2013-го их насчитывается больше 33 тыс.) и подготовки значительного числа клириков. Новое положение в обществе требовало осмысления, в первую очередь ответа на вопрос: что такое Церковь в современном мире? Однако ставить вопросы, а тем более давать на них ответы было невозможно без серьезной реформы духовного образования, лишившегося в советские годы многих важных своих компонентов. Наконец, нужно было выстраивать взаимоотношения с пестрым и противоречивым миром политики, тогда как до сих пор единственно дозволенным направлением политической деятельности для Московской патриархии была строго регламентируемая коммунистическим руководством «борьба за мир» на международной арене.

Главные свои силы церковь направила на восстановительные работы, однако бурная политическая реальность конца 1980-х — начала 1990-х, с первыми относительно свободными выборами в Советы всех уровней, не могла не затронуть и духовенство: в 1989 году около 300 служителей разных религий, в том числе 192 православных, стали народными депутатами. Например, Комитет Верховного Совета РСФСР по вопросам свободы совести, вероисповедания, милосердия и благотворительности возглавил православный священник Вячеслав Полосин (позднее перешедший в ислам), его заместителем стал прошедший через тюрьму и ссылку священник-правозащитник Глеб Якунин. Комитет курировал написание первого закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990), который основывался на принципах религиозного нейтралитета государства. Все религиозные объединения провозглашались отделенными от государства и равными перед законом.

Однако период равноправного партнерства со всеми общественными силами был недолгим. После многолетней зависимости от власти свобода стала для церковного руководства (как, впрочем, и для всех остальных) серьезным испытанием. «Я просто видел, как для того же Патриарха Алексия было непросто понять, что он теперь — конечная инстанция принимаемых решений. Не Совет по делам религии, не какие-то уполномоченные в ЦК или КГБ, курирующие церковь, а имен-

но он. И над ним нет цензора. Что то, что он скажет, и будет беспримесным голосом церкви», — вспоминает протодиакон Андрей Кураев, работавший референтом патриарха в начале 1990-х [1].

Тем не менее в январе 1991 года, когда в Литве разразился парламентский кризис и союзная власть пыталась разрешить его вооруженным путем, что в результате привело к кровопролитию в Вильнюсе, патриарх Алексий нашел в себе решимость от имени православной церкви недвусмысленно осудить федеральную власть за использование военной силы, назвав это «большой политической ошибкой» и «грехом» [2].

События 19—22 августа 1991 года поставили «перестроечную церковь» перед очередным, куда более серьезным выбором — поддержать новую Россию или встать на сторону сил реванша. Ошибка могла обернуться потерей только что обретенной независимости. И тут уже патриарх Алексий II повел себя более осторожно: только к вечеру 20 августа он обнародовал первое заявление с пожеланием «услышать голос президента Горбачёва и узнать его отношение к происходящим событиям». Позже последовало «Обращение» с просьбой прекратить начавшуюся братоубийственную войну, и только после подавления путча Алексий II безоговорочно осудил попытку государственного переворота [3].

Во время политического кризиса осени 1993-го патриарх Алексий II, возможно помня об упреках в нерешительности в момент путча, предпочел не оставаться в стороне и взял на себя роль миротворца. Прервав официальный визит в США, где он находился на праздновании 200-летия православия в Америке, в конце сентября патриарх вернулся в раздираемую противостоянием Москву и предложил провести мирные переговоры между представителями исполнительной и законодательной ветвей власти. Переговоры начались 1 октября в Свято-Даниловом монастыре обсуждением «нулевого варианта» — одновременных перевыборов президента и народных депутатов. Однако продолжение переговоров, назначенное на 3 октября, не состоялось из-за начавшихся в Москве массовых беспорядков. Члены Русской церкви оказались по обе стороны баррикад.

Инициатива переговоров, по сути, была первой и последней серьезной попыткой РПЦ инструментально вмешаться в большую политику. События осени 1993 года полностью изменили отношение церковного руководства к политической деятельности. Именно тогда был принят на вооружение лозунг «Церковь вне политики», клирикам запретили избираться в органы представительной власти и участвовать в деятельности партий. Общество отнеслось к этим решениям амбивалентно: так, опрос ФОМа в 1998 году показал, что 44 проц. респондентов не одобряют, когда священнослужители становятся депутатами и занимаются политикой, 33 проц. — одобряют [4].

От последствий кризиса 1993-го больше всего пострадали православные братства и сестричества, на тот момент самые активные гражданские сообщества верующих: Архиерейский собор 1994 года лишил их права юридического лица, то есть базы для самостоятельной деятельности и дальнейшего развития. Это был серьезный удар по церкви, едва вспомнившей о возможности стать единым соборным (говоря языком светским, организованном на принципах равенства и свободы) организмом. Кроме разделения среди верующих [5] иерархия опасалась того, что политизированные братства, многие из которых были настроены весьма радикально и принимали участие в конфликте на стороне Верховного Совета, скомпрометируют церковь в глазах одержавшей победу президентской партии.

Перестроечная вера в церковь как в самостоятельную и активную духовную силу, которая имеет что предложить обществу,

была изрядно поколеблена: стало ясно, что от многовековой традиции так просто не уйдешь и отношения с властью по-прежнему значительно важнее для Московской патриархии, чем отношения с собственной паствой. Впрочем, именно политизированные братства, часто откровенно националистически или монархически настроенные и оппозиционные по отношению к официальной иерархии, не бросили на произвол судьбы: их остатки подобрал созданный в том же 1993 году по инициативе нынешнего патриарха, а тогда митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла Всемирный русский народный собор, чтобы в дальнейшем использовать для своих целей.

Сладкая неволя лучше горькой свободы

В эпоху Ельцина началось постепенное сближение Русской православной церкви с властью, теперь уже добровольное. Архипастыри все чаще мелькали на телеэкранах рядом с лидерами государства. Борис Ельцин начал посещать службы по большим церковным праздникам (и это тоже транслировали в эфире), хотя явно чувствовал себя в церкви неловко, не умел ни креститься, ни держать свечу, за что он и присные получили в народе прозвище «подсвечники». Но в целом отношения из публичных все больше превращались в кулуарные, свойские: иерархи на местах устанавливали келейную связь с местной администрацией, в практику вошли регулярные встречи президента с патриархом. На этих встречах Алексию удавалось добиться для Русской православной церкви важных преференций, в том числе материальных — например, компании-нефтеэкспортеру «Международное экономическое сотрудничество», в которой церкви принадлежало в разные годы от 20 до 40 проц. акций [6], выделялись крупные квоты на экспорт сырья, однажды она даже получила доступ, правда недолгосрочный, к нефтепроводу «Дружба» [7]; во времена Ельцина начался возврат церковной собственности, отнятой «при Советах». Постепенно сложился круг влиятельных компаний — благотворителей РПЦ, среди них «Газпром», РЖД, «ЛУКОЙЛ», в последнее время многие церковные проекты субсидирует миллиардер Константин Малофеев, учредитель созданной для контроля за информацией в Сети Лиги безопасного интернета, где, как предполагается, будут работать православные *IT*-специалисты.

Походы на поклон к власти в первые постсоветские годы во многом были вынужденными: не хватало денег государству, которое прибегало к внешним займам, не хватало денег и значительно разросшейся по сравнению с советскими временами церкви, которая, заметим, в те годы отдавала государству до 70 проц. своего валового дохода. Государственные дотации получал только Отдел внешних церковных связей, ведавший международной политикой РПЦ. Одним из важнейших новшеств постсоветского периода стало признание, что у церкви есть самостоятельные экономические интересы. Однако эти интересы необходимо было научиться реализовывать.

Алексий II пытался добиться от государства исключительного права патриархии на производство церковной утвари, но ему этого не удалось, поэтому приходилось конкурировать со множеством мелких епархиальных и пр. предприятий, деньги которых распылялись, а не шли целенаправленно в общецерковный бюджет. Собираемость епархиального налога даже к концу 2000-х была крайне невысока (ставка налога не зафиксирована в церковных документах, при Алексии отчисления «наверх» доходили до 25 проц. приходского дохода, патриарх Кирилл предпочитает требовать от епархий конкретные суммы, которые растут год от года), многие сельские храмы вообще ничего не платили по бедности.

Между тем нынешнее законодательство приравнивает приход к общественной организации и требует от него уплаты всех государственных налогов. Правда, церкви удалось добиться существенных льгот: ее освободили от налога на имущество, используемое для религиозной деятельности, то есть от платы за храмовые здания, кроме того — от земельного налога на участки под этими зданиями; практически все регионы дают церкви скидку на оплату электричества и тепла, а некоторые даже освобождают от нее. С конца 1990-х приходы худо-бедно налоги платят. Перечисляют деньги во все социальные фонды, ежеквартально подают в налоговые органы финансовые отчеты, подводят ежегодный баланс. Так что священнослужители, как и все граждане России, имеют право на государственную пенсию и даже на соцстраховскую путевку в санаторий. Но на сегодняшний день это уже не очень актуально.

Доходы священников все постсоветские годы неуклонно росли. Приходы зарабатывают в основном на продаже свечей, что приносит до 60—70 проц. дохода храма (чистая прибыль до 6000 проц.), и продажи книг, икон, крестиков [8]. Из общих доходов настоятель храма получает зарплату, которую определяет приходской совет (возглавляемый самим настоятелем). Кроме того, в карман священнику идет плата за требы (крестины, отпевания, свадьбы) — теперь, правда, все чаще доходы от треб, совершаемых в помещении церкви, присовокупляются к общему приходскому доходу. Учесть требы, особенно на стороне, практически невозможно. По инсайдерской информации, в Москве зарплата настоятеля в среднем храме в последние годы примерно равна средней по Москве, а в большом — может быть в 2-3 раза выше, все зависит от того, сколько на приходе священников. Поэтому поездки за границу, «БМВ» и «лексусы» в собственности священнослужителей теперь не редкость. Все это касается в первую очередь клира столицы и больших региональных центров, в глухой провинции священники живут совсем иначе, однако не бедствуют, за исключением некоторых сельских поселений, уже нигде.

Мечты о симфонии

Благосклонность режима к религии и традиционным институтам вызывала у натерпевшихся за советские годы иерархов приступы сервилизма и мечты о симфонии. На протяжении 1990-х в патриархии не очень-то радели о развитии приходских общин, открытии воскресных школ (положение о деятельности воскресных школ Синод принял только в 2012 году), даже духовным образованием долго не занимались вплотную, хотя какие-то решения о его реорганизации последовали почти сразу с обретением свободы. Внутрицерковная жизнь, кроме реконструкции храмов и монастырей, в большой степени была пущена на самотек. Зато с середины 1990-х РПЦ все более настойчиво добивалась формального закрепления своего сотрудничества с государственными структурами. Немало способствовал этому принятый в 1997 году новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (отменивший старый закон «О свободе вероисповеданий»), который отводит некоторым избранным конфессиям «особую роль». Именно эта формулировка в преамбуле закона привела к появлению нелегитимного термина «традиционные религии», который теперь широко используется в публичном пространстве, а также к росту амбиций «особых» — в первую очередь Русской православной церкви.

Самые тесные отношения сложились у РПЦ с «силовиками». В марте 1994-го было подписано первое соглашение о взаимодействии с Министерством обороны [9]; впоследствии подобные соглашения были заключены с другими силовыми министерствами и ведомствами. В 1999 году подписаны согла-

шения о сотрудничестве с Министерствами образования и юстиции [10]. Наступление на светскую школу с требованием ввести в обязательную программу уроки «Основ православной культуры» церковь целенаправленно и неуклонно вела с середины 1990-х. Патриарх считал это приоритетной задачей РПЦ: «Мы и дальше будем убеждать светские власти в необходимости ввести в школьные программы эту важную дисциплину, а в вузах предоставить возможность студентам изучать теологию», — сказал он в начале 2001 года на Рождественских чтениях [11].

С начала 1990-х на федеральном и региональном уровнях были заключены десятки соглашений с органами власти. Самое интересное, что, кроме непосредственных подписантов, никто большую часть этих соглашений не видел — не говоря уже о том, чтобы широко обсуждать правомерность их заключения (только претензии на школу породили в обществе бурные дискуссии, которые продолжаются до сих пор, несмотря на окончательное решение вопроса Дмитрием Медведевым в 2009 году, когда было положено начало апробации в школах религиозного культурологического курса ОРКСЭ). Между тем некоторые подписанные соглашения прямо противоречили действующему законодательству: то же соглашение с Министерством обороны, скажем, никак не соответствует ни закону «О статусе военнослужащих», ни закону «О воинской обязанности и военной службе», которые запрещают иметь на территории воинских частей культовые здания и гонять солдат строем на богослужения, в которых они имеют право участвовать только как частные лица — в свободное от службы время и обеспечивая их за собственный счет, если они проводятся непосредственно в части. Русскую православную церковь, однако, не волновали такие мелочи, когда речь шла о возможности упрочить свои корпоративные позиции и, опираясь на государство, расширить свое влияние в обществе. Именно этот принцип стал для тактики патриархии основополагающим.

На скамейке запасных

К началу 2000-х «западная модель демократии» была поставлена верхами под сомнение как ущербная и непригодная для России, и элиты оказались на новом витке поиска смыслов. Риторика явственно дрейфовала от «общечеловеческих ценностей» к умеренно-консервативным. Президент Владимир Путин заговорил о «духовных основах», все поведение власть имущих свидетельствовало о готовности «облагородить» свой имидж «православной религиозностью». В газете «Известия» появилась статья архимандрита Тихона Шевкунова «Путин и его семья — христиане. Это главное» [12]. Присутствие на богослужениях по большим церковным праздникам стало обязательным ритуалом для многих высокопоставленных начальников. Все больше чиновников заявляло о своей вере и принадлежности к Русской православной церкви, и это объяснялось не только конъюнктурой — религиозные искания затронули многих людей. Однако народ относился к наплыву бюрократии в церковь скептически: опрос ВЦИОМ 1999 года показал, что 72 проц. респондентов объясняют такое поведение не искренней верой, а саморекламой [13]. К инаугурации Путина был выработан специальный церемониал, регламентирующий участие в торжествах патриарха (на инаугурации Ельцина патриарх просто присутствовал). Церковная администрация поспешила воспользоваться столь удачным раскладом. Архиерейский собор 2000 года обратился со своего рода напутствием к новому главе государства, призвав его решить наконец-то проблему церковной собственности [14].

Путин почти сразу отдал распоряжение председательствовавшей тогда в правительственной Комиссии по вопросам религи-

озных объединений Валентине Матвиенко заняться подготовкой закона, и в марте 2001-го законопроект уже рассматривался на заседании комиссии [15]. Однако дальнейшее его продвижение пошло уже не так гладко: общество, особенно музейные работники, неоднозначно относилось к идее, беспокоясь о судьбе культурного наследия, да и в правительстве не все с восторгом встретили предложение безвозмездно передавать в собственность религиозным организациям государственное имущество.

Возможно, чтобы подтолкнуть власть к более решительным действиям в этом направлении, церковь активно включилась в развернувшуюся с 2004 года кампанию гонений на правозащитников. Впрочем, идея равноправия перед законом и сама по себе была неприятна священноначалию: а как же привилегии тех, что с «особой ролью»? Русская православная церковь практически с первых же дней свободы билась за особый статус отношений с государством. Представление о церкви как одном из институтов гражданского общества остается для архиереев маргинальным.

Начало кампании положил президент Путин, помянув в Послании Федеральному собранию неправительственные организации, которые критикуют власть (тогда как раз громили «ЮКОС»), не замечая «острейших проблем страны» и ставя своей задачей «обслуживание сомнительных групповых и коммерческих интересов» [16]. Церковные лидеры тут же подхватили тему, тон задавал митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, тогда глава Отдела внешних церковных связей и главный «по идеологии» в РПЦ. Он высказал мнение, что принципиальной ошибкой советской дипломатии было «отсутствие всякой мировоззренческой позиции при подписании международных дипломатических документов по правам человека». В результате обществом воспринят «опасный ультралиберальный тезис, претендующий на универсальность, — когда идея прав человека превалирует над интересами общества». Глава ОВЦС призвал «гармонизировать различные мировоззренческие системы» и подтвердил готовность церкви активно работать в этом направлении [17].

> “Русская православная церковь практически с первых же дней свободы билась за **особый статус** отношений с государством”.

В итоге этой работы появился крайне противоречивый документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» [18], отстаивающий некие «коллективные» права, — церковных идеологов в первую очередь интересовали права «православного большинства». Однако документ оказался не востребован ни православными верующими (многие до сих пор даже не подозревают о его существовании), ни светским обществом, ни властью, которая нашла более действенный способ борьбы с правозащитниками — внеся поправки в закон об НКО и закрыв в 2006 году целый ряд общественных организаций (сейчас НКО переживают новый этап гонений).

Готовность в определенных случаях подыгрывать государству не мешала, впрочем, патриарху Алексию II дистанцироваться от него, когда это представлялось ему необходимым. Так, летом 1998-го патриарх отказался участвовать в перезахоронении останков царской семьи в Санкт-Петербурге, хотя власть придавала этому акту, обставленному весьма пышно, политическое значение: рейтинг

Ельцина стремительно падал, и похороны должны были добавить президенту авторитета. Однако сомневавшееся в подлинности останков церковное руководство [19] не удостоило церемонию своим присутствием, тем самым снизив пафос мероприятия.

Наперекор Кремлю, как считают некоторые эксперты [20], патриарх Алексий пошел и тогда, когда воспрепятствовал возвышению митрополита Воронежского и Липецкого Мефодия, имевшего независимые от патриархии контакты с силовыми структурами, которые тянулись еще с советских времен. С укреплением во власти бывших сотрудников «органов» его карьера быстро пошла в гору. Став президентом, Владимир Путин ввел его в состав Совета по взаимодействию с общественными и религиозными организациями, куда вошли всего четыре иерарха РПЦ, и наградил орденом Дружбы. Заподозрив, что церкви хотят навязать следующего патриарха, Алексий созвал Синод, который отправил Мефодия главой митрополичьего округа в Казахстан — отрешив от всех московских должностей и ослабив тем самым его аппаратный ресурс.

Попыткой отстоять независимую позицию церкви явно была и реакция патриарха Алексия II на откровенно пропагандистский фильм архимандрита Тихона Шевкунова «Гибель империи. Византийский урок». Архимандрит, как и Мефодий, — фигура, приобретшая влиятельность не без политтехнологических усилий власти. Мы уже упоминали статью отца Тихона в «Известиях», акцентировавшую религиозные искания президента. Кстати, и сайт Сретенского монастыря, где архимандрит поставлен наместником, «Православие.ру», начал работать именно в тот день, когда Борис Ельцин ушел в отставку [21]. Тайный «духовник» Путина, отец Тихон, не раз декларировал свое антизападничество, смыкаясь в своих взглядах с идеологией силовиков — все для спасения Империи! Об этом же и якобы исторический фильм архимандрита: Россия в опасности, Запад спит и видит как бы ее погубить. Патриарх был лаконичен: исторические параллели между Византийской империей и современным российским обществом неуместны, сказал он, а если такие параллели у кого-то возникают, то «это личный взгляд конкретного человека» [22].

> “Православие для россиян — это в первую очередь **культурная и национальная идентичность,** дающая некое чувство общности, а отнюдь не религиозная”.

Вообще же патриарх почти не высказывался по поводу общественных событий, если только это не были события масштаба путча. В газете «Коммерсантъ» у него на протяжении 2000-х несколько лет выходила рубрика «Обращение к читателям», однако то были исключительно поздравления с праздниками, церковными и светскими, что-то вроде короткой проповеди, а не отклик на повседневную жизнь.

Отказавшись от публичной политики, церковь старалась держать нейтралитет во время выборов, хотя сам Святейший в аккуратной и обтекаемой форме обычно подчеркивал достоинства партии власти. Правда, отдельные священники могли себе позволить агитировать за конкретные партии, как правило, за коммунистов (протоиерей Александр Шаргунов) или за Конгресс русских общин (протоиерей Владислав Свешников), но получали от патриархии отповедь.

В правление Алексия бывали периоды жесткого противостояния внутри церкви:

между монархистами и демократами, между фундаменталистами и модернистами, между, условно говоря, либералами и консерваторами, между сторонниками активного миссионерства и приверженцами традиционного благочестия, — однако ему удавалось сгладить противоречия и удержать церковь от серьезных расколов, как правило, ценой уступок консервативному в широком смысле крылу и прещений в адрес так называемых либералов. Однако прещения эти никогда не заходили так далеко, чтобы вовсе лишить «опальные силы» права высказывать свою точку зрения. По данным опроса ФОМа, доверие к православной церкви в патриаршество Алексия постепенно росло: в феврале 1999-го ей доверяли 53 проц. респондентов, а в декабре 2008-го (сразу после смерти патриарха) — 62 процента. Из опрошенных 69 проц. подтвердили, что церковь играет значительную роль в жизни общества [23].

У разных социологических служб разные данные о том, растет или уменьшается число российских граждан, называющих себя православными. ВЦИОМ в общем и целом фиксирует рост — с 72 проц. в 2005 году до 75 проц. в 2010-м [24]. Исследования Левада-Центра показывают, что число православных в последние годы уменьшается, достигнув определенного пика к концу 2000-х: так, если в 2009 году к православному вероисповеданию относили себя 80 проц. респондентов, то в 2012-м уже 74 процента [25]. Однако все эксперты сходятся во мнении, что православие для россиян в первую очередь культурная и национальная идентичность, дающая некое чувство общности, а отнюдь не религиозная [26]. Несмотря на заявленную «православность», богослужения регулярно посещает весьма незначительное число респондентов. В ходе исследования Левада-Центра 2012 года только 11 проц. опрошенных сказали, что бывают на службах, и 7 проц. — что исповедуются и причащаются. Большинство, 61 проц., не читало Библию. Весьма показательны в этом смысле и цифры пришедших на пасхальную службу в нынешнем году: всего по стране в праздничных богослужениях приняли участие около 4 млн человек [27]; в Москве — более 300 тысяч [28]; то есть примерно 2,5 проц. москвичей и 2,7 проц. всех жителей страны.

В основном составе

Патриарх Алексий получил церковь в разоренном состоянии, патриарх Кирилл, пришедший ему на смену в начале 2009 года, возглавил уже вполне мощную организацию (см. таблицу на с. 13).

Таблица 1

СОСТОЯНИЕ РПЦ КО ВРЕМЕНИ ВСТУПЛЕНИЯ НА ПРЕСТОЛ ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II И ПАТРИАРХА КИРИЛЛА

	1988 год	Конец 2008 года
Епархии	76	157
Приходы	6893	29 263
Священники	6674	27 216
Архиереи	74	203
Монастыри	22	804
Духовные академии	2	5
Семинарии	3	38

Источники: доклады патриархов на Архиерейских соборах.

Деятельная часть церкви связывала с приходом патриарха Кирилла определенные надежды. Человек энергичный, с репутацией прогрессивного и свободно мыслящего пастыря, он, казалось, сможет сделать Церковь более открытой и приспособленной к нуждам XXI века: привлечет молодежь, двинет церковную науку, отстроит систему катехизации, чтобы новоприходящие к вере люди не оставались круглыми невеждами, будет способствовать развитию полнокровной приходской жизни. Некоторые даже надеялись на благотворное влияние Кирилла на власть в духе христианской нравственности и верности закону; опять проснулись мечты о Церкви как о движущей силе демократизации.

Увы, все сложилось иначе: то бюрократическое давление, которое началось на все церковные структуры сверху донизу почти сразу после избрания патриарха Кирилла, желание нового главы полностью контролировать ситуацию в церкви, ради чего на всех значимых постах были расставлены «свои люди» и кадровая политика в целом приобрела черты холодного прагматизма, вместо духа открытости и свободы принесли в церковь дух заорганизованности и страха. Достаточно сказать, что Синодальный отдел по делам молодежи теперь требует предварительно согласовывать с ним все мероприятия патриаршего Центра духовного развития молодежи при Свято-Даниловом монастыре, ранее самостоятельно планировавшего свою деятельность, — да и почти все старые его сотрудники, которые превратили центр в один из самых успешных церковных проектов, разогнаны. Священники вынуждены строчить больше «отчетов» в месяц, чем раньше писали за год, а заслуженные архиереи узнают о том, что их епархию собираются делить в связи с начавшейся административной реформой из решений уже поставившего в вопросе точку Синода. (Об одном из нововведений — Межсоборном присутствии — см. подверстку на с. 15.) Те же, кто позволяет себе «лишнего» (например, критику нынешней церковной ситуации), получают «совет» избегать публичных высказываний (протоиерей Георгий Митрофанов) или прямо запрещаются в служении (священник Дмитрий Свердлов).

И это при том, что патриарх Кирилл, на первый взгляд, вроде бы пытается подталкивать развитие общинной жизни [29]. Однако делается это все теми же бюрократическими, авторитарными средствами и приводит порой к прямо противоположным результатам.

Например, на исходе первого года патриаршества глава Церкви заговорил о необходимости ввести в каждой общине для начала штатные должности социальных работников [30]. В будущем предполагается дополнить их штатными катехизаторами и ответственными за работу с молодежью [31]. Новшества приживаются плохо. Во-первых, штатная должность — это еще одна «белая» зарплата, о которой необходимо отчитываться в налоговые органы, чего наши приходы, по общей российской привычке, стараются избегать. Но главная проблема даже не в этом. В большинстве городских приходов есть люди, посильно занимающиеся социальной работой (данные по Москве [32]): где-то собирают одежду для бедных; где-то переписываются с заключенными и отправляют им посылки

“**Бюрократическое давление,** которое началось на все церковные структуры после избрания патриарха Кирилла, принесло в церковь дух заорганизованности и страха”.

Межсоборное присутствие

Решение о создании Межсоборного присутствия — постоянно действующего совещательного органа Русской православной церкви — было принято на Поместном соборе, избравшем патриарха Кирилла; положение о присутствии утверждено Священным синодом летом 2009 года. Задача присутствия — обсуждать проблемы церковно-общественной жизни в период между соборами, в том числе готовить документы по насущным вопросам нынешнего времени, вовлекая в их обсуждение максимальное число людей. Председателем Межсоборного присутствия является патриарх Московский и всея Руси, а члены его избираются Священным синодом из числа архиереев, клириков и мирян Русской православной церкви.

Сегодня Межсоборное присутствие насчитывает около 150 человек и состоит из 13 различных комиссий: богословской, по вопросам церковного управления, информационной деятельности, приходской жизни, церковного образования и пр. Механизм действия таков: рабочая группа комиссии разрабатывает документ, выражающий, например, отношение церкви к принципам организации миссионерской работы или к ювенальной юстиции; затем документ рассматривается редакционной комиссией, которую возглавляет лично патриарх, при необходимости в него вносятся коррективы; готовый документ публикуется в Сети (на сайте Межсоборного присутствия и некоторых других начинается его обсуждение) и рассылается по епархиям; отзывы систематизируются и вновь передаются в редакционную комиссию, которая перерабатывает документ с их учетом; конечный вариант выносится на пленум Межсоборного присутствия (куда также входят архиереи, клирики и миряне), который, в свою очередь, имеет право доработать документ; в дальнейшем принятый пленумом документ утверждается Архиерейским собором.

Представители патриархии чрезвычайно гордятся этим новшеством (http://www.pravmir.ru/60715/), не имеющим аналогов в других церквах. И действительно, присутствие в какой-то степени налаживает обратную связь — по поводу некоторых документов на сайтах разгораются бурные дискуссии. В связи с невозможностью прийти к консенсусу несколько документов даже были отложены. Так, вернули в комиссию на доработку положение о монастырях и монашествующих, решили повременить с проектом документа «Церковнославянский язык в жизни Русской православной церкви XXI века». Он предлагал допустить перевод на русский некоторых, самых непонятных, мест богослужения, но многие воспротивились этому. Отказ от церковнославянского языка — смерть Русской православной церкви, такой позиции придерживается немало даже самых здравомыслящих, на первый взгляд, батюшек.

Архиерейский собор уже утвердил несколько подготовленных документов, среди самых любопытных для «большого общества» — положения «Практика заявлений и действий иерархов, духовенства и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах» и «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в отношении Церкви». Первое регламентирует поведение священнослужителей и работающих в структурах патриархии мирян во время предвыборных кампаний, запрещая им выдвигать свои кандидатуры и баллотироваться в органы власти. Сюрприз прячется в сноске: оказывается, из правила могут делаться исключения «по соображениям крайней церковной необходимости».

Документ о богохульстве идет куда дальше принятых в мае поправок в федеральное законодательство в связи с оскорблением чувств верующих. В частности, документ разъясняет, что «одна из форм богохульства — это клевета на Церковь». Хуже всего клевета провокационная, когда реальные несовершенства в жизни Церкви используются «как инструмент… для укоренения в массовом сознании антицерковных идей».

Подспорьем для священников, готовых работать с наркоманами и алкоголиками, наверняка станет также подготовленная Межсоборным присутствием концепция реабилитации наркозависимых и алкоголиков, которая наконец-то «узаконила» работу церковных реабилитационных центров по «Программе 12 шагов». Долгое время в церкви многие отвергали эту разработанную протестантами программу (и обвиняли во всех грехах тех, кто ее использовал), поскольку она есть ересь и соблазн. Документ признает методику «эффективным инструментом в реабили-

тации алкоголе- и наркозависимых», не противоречащим православной практике.

Как мы видим, Межсоборное присутствие делает весьма важную работу, решая проблему самоидентификации церкви в современном мире. Однако этот орган никак не может заменить собою Поместный собор: в церкви не скрывают, что отзывы на документы приходят хорошо если из 20 проц. епархий и на сайтах в дискуссию вовлечены значительные массы людей, но никак не церковное большинство. Однако Поместный собор — согласно канонам и экклезиологии, высший орган церковной власти — практически отменен в РПЦ, в том числе стараниями того же Межсоборного присутствия, которое в числе прочих выдало на-гора документ «Место Поместных и Архиерейских Соборов в системе церковного управления». Роль Поместного собора, о регулярном проведении которого речи в настоящий момент не идет вообще, сведена к выборам патриарха и предоставлению автокефалии желающим самостоятельности церквам. То есть совершенно очевидно, что Межсоборное присутствие выносит на «широкое обсуждение» исключительно темы, одобренные церковным начальством, и, кстати, как жалуются участники дискуссии, когда речь идет о принципиальных вопросах устройства церкви, попросту «не замечает» отрицательных отзывов (http://victor-vlad.livejournal.com/23822.html).

с продуктами и книгами; где-то посещают детские дома и занимаются с детьми; где-то помогают одиноким старикам. Деятельность эта, как правило, основана на энтузиазме, не носит строго регулярного характера (разве что походы в детдома происходят по расписанию — там уже «приходских» ждут и на них надеются), приход часто совмещает многие виды благотворительности, и выполняют ту или иную работу разные люди. Кого тут сажать «на зарплату»? По логике вещей — того, кто будет все это координировать, но ведь человек, непосредственно ухаживающий за больным одиноким стариком, скажем, тратит на это гораздо больше времени и сил, чем координатор. Тем более что организовать целую команду таких помощников удается с трудом: это получается, например, у Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению, который привлек к сотрудничеству более тысячи волонтеров, а при приходе, даже среднем, где 300-500 постоянных прихожан, таких людей хорошо если наберется с пяток. Не говоря уже о том, что «зарплатные отношения» требуют более высоких профессиональных навыков и иного отношения к делу — не как к благотворительности, а именно как к работе. Но циркуляр «спущен» — и ничего не попишешь, в положенный срок приходится отчитываться: обзавелся ли приход уже вожделенными «штатными единицами» или нет и какая работа, буде обзавелся, проделывается. При этом во многих приходах старая система перестает работать, а новая толком не складывается.

Неоднозначно сказалась на приходской жизни и затеянная патриархом Кириллом административная реформа по разукрупнению епархий. Реформа, как объясняли спикеры патриархии, задумывалась с целью приблизить иерархов к пастве: дескать, в большой епархии руководитель не успевает даже доехать до иных районов. Епархии раздробили, число их внушительно выросло: со 164 на начало 2011 года, когда стартовала реформа, до 247 к 2013-му. За прошедшее время патриархом рукоположено около ста новых архиереев, многие их которых встали во главе епархий, но с мест приходят вести, что с близостью к пастве по-прежнему проблемы. Например, в некоторых епархиях и митрополиях — Вятской [33], Архангельской [34] — новые руководители снимают с настоятельских должностей старых заслуженных священников, на которых, как правило, и держится вся жизнь прихода. Каждый хороший приход у нас, по сути, самостоятельный авторский

проект. Ушел настоятель — и приход разваливается. Особенно когда на его место назначают откровенно подставную фигуру, не несущую никакой ответственности за происходящее в общине: в Архангельской митрополии редкий настоятель храма теперь наделен правом финансовой деятельности, во многих церквях настоятели числятся и. о., а официальным настоятелем является сам митрополит. Какая уж тут приходская работа, если каждую копейку приходится просить в епархиальном управлении? Даже чаю детям в воскресной школе не нальешь.

"Намереваясь с помощью **административной реформы** «усмирить» старый епископат, патриарх Кирилл больно ударил по низовому звену".

Конечно, не всюду состояние столь плачевно, но характерна общая тенденция: намереваясь с помощью административной реформы «усмирить» старый, ставший практически всесильным за постсоветские годы епископат, патриарх Кирилл больно ударил и по низовому звену: новые епископы еще меньше готовы церемониться с батюшками, особенно с теми из них, кто принадлежит к известным священническим кланам и чей вес в епархии несоизмерим с весом молодого, как правило, патриаршего назначенца.

Вопреки этим трудностям православные пока наращивают свою социальную активность. Молодое священство тоже в общем и целом настроено на деятельное служение. Крупнейшая православная служба помощи «Милосердие» объединяет сегодня 23 социальных проекта, в их числе — три детских дома, кризисный центр «Дом для мамы», где до трех месяцев могут жить попавшие в трудную ситуацию беременные или только что родившие женщины, автобус «Милосердие», который подкармливает бездомных и оказывает им медицинскую помощь, детский хоспис в Марфо-Мариинской обители. На 90 проц. служба существует на пожертвования, в частности на благотворительные взносы так называемых Друзей милосердия — людей, которые согласились регулярно перечислять службе одну сотую своих доходов. Крупные суммы удается собирать и на разовых благотворительных акциях, которые тоже вошли в традицию: так, уже третий год на Пасху проводится день благотворительности «Белый цветок» с концертами, мастер-классами, распродажей поделок — все пожертвования идут на патронажную службу сестер милосердия (в этом году удалось собрать 1 269 690 рублей).

Растет число православных НКО, их деятельность становится все более разнообразной. Например, Фонд преподобного Серафима Саровского, который оказывает поддержку православным гражданским инициативам (причем не только религиозным, но и светским организациям, включая муниципальные учреждения), начинал в 2005-м с грантовой суммы 2 млн рублей, которая была распределена между 42 победившими проектами. В 2012 году победителями конкурса «Православная инициатива» стали уже 350 проектов, поделившие между собой 115 млн рублей. Это и провинциальная библиотека, создавшая на основе современных коммуникационных технологий удачный просветительский проект (Арзамас), и приход, помогающий детям с синдромом Дауна (Нижний Новгород), и некоммерческое партнерство, разработавшее методику социализации «трудных подростков» (Вязьма), и курсы для работников церковных приютов (Москва).

Церковное руководство не скрывает своих устремлений заставить государство финансировать социальную деятельность православных [35]. Во многом так оно и происходит, ибо закон РФ относит религиозные организации к социально ориентированным и дает им право на господдержку. Но патриархии хотелось бы в этом вопросе большей упорядоченности, кроме того, пока не удается распространить действие федерального закона на Москву, где есть свой закон «О взаимодействии органов государственной власти города Москвы с негосударственными некоммерческими организациями», который не допускает финансирования политических и религиозных организаций. РПЦ предлагает внести изменения в закон, однако Московская городская дума пока не готова системно менять отношения [36]. Церковь в России отделена от государства, заявили в столичном правительстве, и городской закон никак не препятствует религиозным организациям осуществлять свои социальные проекты.

Москва и так тратит на РПЦ огромные средства: на содержание храма Христа Спасителя в 2013 году из городского бюджета выделят 350 млн рублей; 150 млн пойдет на реставрацию церквей; более 46 млн рублей — на развитие тесно связанного с Церковью «московского казачества» [37]; программа строительства «200 храмов», рассчитанная на 15-20 лет, осуществляется вроде бы на спонсорские деньги, но правительство Москвы уже пообещало выделить новым приходам «микросубсидии» [38] — своего рода «подъемные», чтобы пережить первые тяжелые времена: несмотря на уверения представителей патриархии в необходимости этого строительства, никто ведь не знает, наполнятся храмы людьми или нет. Из доклада патриарха Кирилла на епархиальном собрании Москвы в 2012 году следует, что в столице сейчас общее количество храмов и часовен достигает 894, при этом только в 383 регулярно совершаются богослужения и существуют приходские общины.

Что касается отношений с обществом, то патриарх Кирилл всегда заявлял себя принципиальным сторонником идеи симфонии церкви и государства. «Царство и священство» для него «два равноценных Божиих дара» [39] и «принципы симфонического сопряжения Церкви и государства очень важны» [40]. Новый, и довольно мощный, импульс этому симфонизму придал Дмитрий Медведев.

> “Власть сделала серьезные шаги к трансформации государственного устройства в соответствии с **ожиданиями церкви**”.

Став президентом весной 2008 года, он для начала утвердил новую концепцию государственной политики по отношению к казачеству [41] — партнеру Русской православной церкви во многих начинаниях (очень скоро патриарх Кирилл заявил, что берет казаков под свое «патриаршее водительство» [42]). «Казаки активно содействуют решению вопросов местного значения, исходя из интересов населения и учитывая исторические и местные традиции», — гласила концепция. Летом 2009-го Медведев поддержал идею введения в школах курса по основам религиозных культур, а в армии — института военного духовенства. А на исходе 2010 года подписал наконец прошедший огонь, воду и медные трубы закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения», который потенциально может превратить Московскую патриархию в одного из самых крупных собственников в стране.

Отныне, если церковь захочет вернуть себе какой-то принадлежавший ей до револю-

ции объект (закон касается только недвижимого имущества), она должна подать аргументированную заявку в уполномоченный орган и былая собственность будет возвращена ей не более чем в шестилетний срок с момента подачи заявки (время дается, чтобы иметь возможность переселить из здания нынешних владельцев, например музеи, больницы или концертные залы). Власть сделала серьезные шаги к трансформации государственного устройства в соответствии с ожиданиями церкви.

Негативная реакция на закон со стороны культурного сообщества и специалистов подтолкнула рост антиклерикальных настроений. Протест подпитывался еще и тем, что к 2010 году церковь уже давно не была той растерянной домовладелицей, у которой кругом проруха, и она не знает, за что хвататься в первую очередь. Она нарастила жирок, научилась управлять своими «временно свободными средствами, размещая их на депозитные счета, приобретая государственные краткосрочные облигации и другие ценные государственные бумаги» [43], и многое могла себе позволить. Например, купить за 1,5 млн евро католический монастырский комплекс Тихелкерк в Амстердаме, чтобы создать там православный центр [44]. Или открывать за рубежом православные семинарии [45]. Или начать строительство дорогостоящей патриаршей резиденции близ Геленджика [46], которая потом превратилась в «церковно-административный духовный центр».

Заметим, что на траты внутри страны (если не считать резиденцию) патриархия шла куда с меньшей охотой и до сих пор не готова на финансирование из централизованного церковного бюджета даже своих семинарий, а содержание православных гимназий и вовсе пытается повесить на государство [47]. По-прежнему не урегулирован вопрос о церковных детских домах, которые существуют на весьма шаткой законодательной основе. Казалось бы, разразившийся в связи с «законом Димы Яковлева» «сиротский скандал» — хороший повод, чтобы в очередной раз поднять тему и добиться наконец разработки внятной правовой базы на этот счет, а может быть, даже решиться на создание приюта для детей-инвалидов. Но нет, спикеры патриархии лишь скромно пообещали предоставить некоторым сиротам-инвалидам лечение в церковных больницах [48].

Постоянное несовпадение слова и дела — сильный раздражитель для общества. Тем более что патриарх Кирилл — полная противоположность своему предшественнику по части публичных выступлений. Он отстаивает право представителей церкви говорить обо всем и участвовать во всех общественных делах — вплоть до законотворчества. Только так можно превратить церковь во влиятельную общественную силу, считает патриарх. Поэтому от него можно услышать рассуждения о причинах мирового экономического кризиса, о Чернобольской аварии как наказании за «государственное безбожие» [49], о нравственном оскудении современного общества с призывом к христианам противодействовать «силам зла в жизни окружающего нас мира» [50]. Что, однако, не мешает патриарху, буквально через месяц после массового убийства в станице Кущевской в ноябре 2010 года, наградить губернатора Краснодарского края Александра Ткачева орденом святого благоверного князя Даниила Московского I степени — «во внимании к трудам по укреплению православия на Кубани». Сегодня, спустя три года, можно уже сказать, что сложилась определенная система: стоит какому-нибудь высокому чиновнику «отличиться» в глазах общества, как патриарх спешит наградить его орденом. Не успела в Сети распространиться информация о новопостроенной «даче Якунина», своей помпезностью превосходящей дворцы иных императоров [51], как патриарх Кирилл наградил президента РЖД

орденом Славы и чести (II степени). Самое главное, отметил патриарх, что в личности Владимира Якунина «сочетается любовь к Церкви и своему народу» [52]. Православие отдельно, а банды, дачи и прочие «мелочи жизни» отдельно.

Плечом к плечу

Подобные казусы способствовали нарастанию разрыва между официальной церковью и просвещенными слоями общества. В период протестных событий зимы 2011-2012 года из-за фальсификаций на выборах разрыв существенно увеличился. Недвусмысленная поддержка патриархом власти [53] для многих стала серьезным разочарованием. Попытка спрятаться за экклезиологией — призыв отстаивать целостную Божью правду наперекор всем мелким и дробным «человеческим правдам» — никого не убедила: если церковь не готова осудить такой грех, как ложь, то о какой Божьей правде может идти речь? И если в первом выступлении патриарха еще содержались какие-то уравновешивающие его позицию слова о необходимости прислушаться к общественному мнению, то в дальнейшем отношение к протестующим только ужесточалось.

Сближение церкви и власти пошло по нарастающей. Незадолго до президентских выборов 2012 года в Даниловом монастыре по инициативе патриарха Кирилла состоялась встреча кандидата Владимира Путина и лидеров религиозных организаций. «Я совершенно открыто должен сказать как патриарх, который призван говорить правду, — заявил на встрече глава Церкви, — не обращая внимания ни на политическую конъюнктуру, ни на пропагандистские акценты, о том, что огромную роль в исправлении... кривизны нашей истории сыграли лично Вы, Владимир Владимирович. Я хотел бы Вас поблагодарить. Вы когда-то сказали, что Вы трудитесь, как раб на галерах, — с той лишь только разницей, что у раба не было такой отдачи, а у Вас очень высокая отдача».

Путин, в свою очередь, обещал увеличить объем средств, выделяемых на реставрацию церковных зданий, развивать институт военного духовенства и допустить религиозные НКО к конкурсу на государственные заказы наравне с муниципальными и государственными учреждениями [54].

Подхватив «антиоранжевую» риторику властей, патриархия активно подключилась к попыткам режима внести разделение в общество. Главным проводником «партийной линии» стал протоиерей Всеволод Чаплин, председатель Синодального отдела по взаимодействию с этим самым обществом. Плохим «болотным», в противовес хорошим «поклонным», была объявлена настоящая война. Ее основные лозунги сводились к следующему: протестует жалкая горстка смутьянов, которые не смогли заинтересовать своей позицией широкие общественные круги. Они пытаются расшатать ситуацию, а в идеальном варианте привести Россию к «оранжевой революции», то есть надолго дестабилизировать обстановку в стране. Эти люди действуют по указке враждебных России зарубежных сил. История с *Pussy Riot* — провокация, логическое продолжение антинародной политики «оранжевых». И народ должен ответить на эту кощунственную акцию со всей решительностью — в программе «Неделя с Марианной Максимовской» о. Всеволод Чаплин чуть ли не напрямую призвал к насилию: «Вся православная традиция говорит о том, что, когда посягают на твоих ближних, на твою Родину, на твой народ, на твои святыни, ты должен защищать их от любой агрессии всеми способами, какие у тебя есть. Вспомним, как в древние века Церковь призывала к оружию» [55].

И призыв о. Всеволода не остался втуне. У РПЦ появляются свои «ваххабиты», считающие своим долгом не только верующих, но и неверующих научить «жить правильно».

Вне зависимости от их личной искренности или цинизма (если это «ваххабиты» на зарплате), по сути, они играют роль провокаторов, появляясь в местах, где намечается что-то, с их точки зрения, способное «оскорбить православие», и устраивают там скандал. Так, «православный миссионер» Дмитрий Цорионов (Энтео) регулярно посещает выставки, спектакли, пикеты в защиту *Pussy Riot*, готов наведаться и в офис партии, которая не поддерживает с восторгом все начинания Русской православной церкви, чтобы устроить там разгром. Некоторые эксперты полагают, что Цорионов имеет внутри Церкви крепкий тыл и его деятельность если не направляется прямо, то, во всяком случае, встречает поддержку [56], несмотря на появляющиеся время от времени в прессе благие рассуждения спикеров патриархии о том, что подобные действия не соответствуют «заботе о просвещении и спасении граждан» [57].

Аффилированная с патриархией социологическая служба «Среда» организует исследования, доказывающие, что «“государственники” (те, кто любит Родину, соблюдает закон, готов к сотрудничеству с окружающими людьми) оказываются людьми, ответственно относящимися к своему вероисповеданию. Для них заметно чаще религия “оказывается важна”, они чаще молятся, чаще говорят о том, что “хотели бы верить в Бога больше, чем верят сейчас”. Напротив, те из россиян, кто на фоне активной гражданской позиции находятся в стороне от религиозных практик, чаще говорят о том, что “хотели бы уехать” из страны» [58].

Между тем взаимонепонимание между «окружающими людьми» и официальными церковными структурами растет и ширится, затронув уже и провинцию. Так, в Воронежской области, где летом 2012-го прошли массовые митинги против планов начать в области экологически небезопасную добычу никеля (в акциях протеста участвовала чуть ли не треть города Новохоперска), местное благочиние не дрогнуло и никак не поддержало протестующих, хотя они возлагали на это надежды и просили помощи [59].

Когда начался бунт в исправительной колонии в Копейске, секретарь Челябинской епархии протоиерей Игорь Шестаков поспешил сообщить, что «повода говорить о том, что это выступление спровоцировано жестоким обращением — нет. Это — уголовники, которые, говоря тюремным языком, пытаются “сломать администрацию”» [60]. Церковный чиновник не преминул подчеркнуть, что «осужденные из числа тех, кто постоянно посещает храм, не участвовали в беспорядках». Информация о том, что в СК лежит 41 заявление заключенных с жалобами, что сотрудники колонии с 2008 года вымогали у них деньги от мелких сумм до 90 тыс. рублей, а для тех, кто отказывался платить, организовывали «неблагоприятные условия», прошла мимо секретаря. Он сам бывает в колонии регулярно и считает, что там «все нормально». «Не исключаю, что речь идет о сознательном вбросе в региональные СМИ», — предположил бдительный протоиерей.

В этом клирики только следуют своему начальству: поведение чиновников во время наводнения в Крымске (после всех рассказов жителей города о том, что не было оповещения о надвигающейся волне и пр.) патриарх Кирилл назвал образцом служения людям [61].

Не удивительно, что влияние церкви падает. В июне 2012 года, согласно опросу

> “Подхватив **«антиоранжевую» риторику властей,** патриархия активно подключилась к попыткам режима внести разделение в общество”.

ВЦИОМ, РПЦ уступила по влиянию СМИ и даже политическим партиям, хотя прежде всегда опережала партии [62]. Упал и авторитет патриарха Кирилла. По данным ВЦИОМ, в 2011-м уважение к предстоятелю испытывали 53 проц. опрошенных, а в 2012-м — 46 проц., доверие в 2011-м — 25 проц., а в 2012-м — 19 проц., симпатию в 2011-м — 24 проц., а в 2012-м — 17 проц., восхищение в 2011-м — 11 проц., в 2012-м — только 4 процента. Негативные оценки в целом в 2011 году составили 2 процента. В начале 2013-го уважение понизилось еще на один пункт — 45 проц., сильно «просела» надежда — от 27 проц. в 2012-м до 21 проц., зато подросли доверие (21 проц.) и симпатия (20 процентов). Вместе с тем существенно возросли в целом негативные оценки и достигли 11 процентов [63].

Флюгерная тактика

Накануне празднования 70-летия Сталинградской битвы РПЦ включается в дискуссию вокруг фигуры Сталина. Строго выверенной официальной позиции по вопросу отношения к Сталину у Церкви нет, но пару лет назад митрополит Иларион, только вступивший тогда в должность председателя Отдела внешних церковных связей, дал жесткую оценку «отцу народов», назвав его «чудовищем, духовным уродом, который создал жуткую, античеловеческую систему управления страной, построенную на лжи, насилии и терроре. Он развязал геноцид против народа своей страны и несет личную ответственность за смерть миллионов безвинных людей» [64]. Патриарх Кирилл, правда, значительно мягче, но тоже высказывался о Сталине критически, признав, что не является «сторонником или защитником той сталинской эпохи» [65].

Однако когда депутаты Волгоградской думы приняли решение переименовывать Волгоград в Сталинград шесть раз в году в дни торжеств, Путин назвал Сталинград «символом непобедимости нашего народа», а коммунисты с профсоюзами стали собирать подписи за то, чтобы вообще вернуть городу старое имя, в патриархии явно заколебались: не переборщили ли они со своим осуждением Сталина? От патриарха никаких заявлений не последовало, но вот Всемирный русский народный собор (ВРНС) — верный подручный предстоятеля в деле опробования новых идей — тут же изготовил заявление, поддерживающее переименование города в дни памятных дат [66]. Вроде бы и не совсем церковь, а все же...

После отказа от политической деятельности Всемирный русский народный собор, который возглавляет патриарх, и казаки превратились в главные рычаги церкви для воздействия на политическую ситуацию в стране. Все, что руководителям патриархии «не по чину» предлагать самим, оформляется как «соборное решение». Именно собор принимал такие продвигаемые патриархией документы, как Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании (2004), Декларация о правах и достоинстве человека (2006), резолюция против распространения в России ювенальной юстиции (2010). Именно на соборе в 2007 году прошла презентация Русской доктрины [67], по определению вице-президента Центра политических технологий Алексея Макаркина, «сталинистско-авторитарного проекта» [68], предлагающего стратегию экономического, политического, культурного развития России на основе «духовно-нравственных ценностей, традиционных принципов русской цивилизации». Митрополит (тогда еще) Смоленский и Калининградский Кирилл, выступая на соборе, высоко оценил доктрину и предложил начать широкое общественное обсуждение «базисных ценностей российской цивилизации» [69]. Русская доктрина, в частности, «провозглашает несомненным условием будущего возрождения и усиления России — союз

государства с Церковью и, с другой стороны, теснейший союз Церкви с обществом». В то время доктрина, нацеленная на построение государства в духе корпоративистской диктатуры, не заинтересовала широкие общественные круги, между тем сегодня власть явно пытается реализовать некоторые из ее положений, например мысль о необходимости «официальной истории», которая в качестве единственно верной должна преподаваться подрастающему поколению, — оттуда.

Кроме прочего, собор с самого начала был и остается кладовой националистического дискурса, хотя откровенные националисты Олег Кассин и Владимир Хомяков пару лет назад покинули его руководство.

Казаки — еще один «боевой отряд» РПЦ. После того как губернатор Краснодарского края Александр Ткачев поставил перед казачьими патрулями задачу «выдавливания мигрантов», пообещав выделить под это 650 млн рублей из краевого бюджета [70], протоиерей Всеволод Чаплин с готовностью поддержал идею наведения порядка силами православных дружин, выразив надежду, что «все в большем количестве мест русские православные люди будут объединяться для поддержки и охраны законности, для защиты своих святынь» [71]. Вскоре после этого «казачья милиция» появилась в Санкт-Петербурге [72]. Московские власти пока относятся к идее скептически [73], но казаки вместе с «православными активистами» неизменно появляются на вернисажах актуального искусства, борются с последователями *Pussy Riot*. «Получается, грубо говоря, — замечает директор Информационно-аналитического центра «СОВА» Александр Верховский, — что все религиозное связано со всем охранительным» [74].

Тому есть много свидетельств: во многом под давлением РПЦ Дума принимает дискриминационные, непроработанные законы, которые открывают широкий простор для злоупотреблений: о защите детей от вредной информации, о противодействии пропаганде гомосексуализма, о защите чувств верующих. Патриархия всячески пытается ограничить свободу выражения в обществе на псевдорелигиозных основаниях.

Все эти усилия власть с благосклонностью принимает, стараясь, со своей стороны, тоже сделать Церкви что-нибудь приятное. Например, отказаться «от вульгарного примитивного понимания светскости», как предложил Путин на встрече с членами Архиерейского собора перед его началом в феврале 2013 года. Значит ли это только очередное увеличение финансирования всевозможных церковных проектов, что президент в очередной раз пообещал сделать [75], или что-то еще, пока ясно не до конца, но совершенно очевидно, что власть все с большей готовностью заимствует риторику лидеров патриархии: «примитивное понимание светскости» (то есть, проще говоря, отстаивание заложенных в Конституции РФ принципов светского государства) — это то, с чем они борются все годы независимого существования церкви.

Игра на всех флангах

Руководители патриархии, впрочем, явно опасаются класть все яйца в одну корзину: после последних выборов властные настроения приобрели еще больший антизападнический крен, но кто знает, что будет в дальнейшем? Поэтому имеющуюся в церкви публичную либеральную поляну не вытаптывают до конца, хотя и удаляют с нее наиболее ретивых (тот же священник Дмитрий Свердлов). Роль такой «поляны» играет сайт «Православие и мир», где представлен широкий спектр мнений по самым разным церковно-общественным вопросам. В том числе с сайтом сотрудничают и абсолютно честные церковные публицисты, исповедующие либеральные взгляды, и вольнонаемные патри-

архии, «записавшиеся» на данном этапе в «либералы» (например, протодиакон Андрей Кураев, в прошлом гонитель о. Александра Меня, а теперь, при всем своем «либерализме», ближайший помощник Александра Дворкина в борьбе с «сектами»).

О. Андрей, оказавший мощную поддержку митрополиту Кириллу на этапе предвыборной борьбы за место патриарха, теперь чаще других выступает с критикой позиции священноначалия. «Мы с радостью, систематично и многомерно выстраиваем новую церковно-государственную симфонию, апологизируем самое радикальное иосифлянство и надеемся, что союз с социальными элитами даст нам большие бонусы. Заручившись поддержкой государственного административного ресурса и бюджета, многократно умножив ряды собственной церковной аристократии, *затем* повернуться к беднякам… В этой стратегии главное требование текущего момента — не портить отношения с властью во всех ее проявлениях и носителях. Еще пару десятилетий возрождения, укрепления, консолидации, “тучных коров”, ну а потом…», — вроде бы вполне справедливо пишет он в одной из последних статей [76]. Однако сам следует той же тактике — не портить отношений с церковной властью и не переходить известной границы: абстрактная критика дозволяется, чтобы показать, что в церкви есть люди широко мыслящие и свободно высказывающиеся, — пока дело не доходит до конкретики. Вступившийся поначалу за участниц группы *Pussy Riot*, очень скоро протодиакон отыграл назад, заявив, что наказание в данном случае будет для него «знаком формально выраженного общественного консенсуса, что, вот, боль одного из членов общества, которая вот таким образом была причинена, общество расценивает как оскорбление ему самому и поэтому гласно высказывает свою оценку». Длительное содержание в СИЗО он объяснил заботой «о безопасности этих девушек» [77], а запрещение в служении о. Дмитрия Свердлова, который, в числе прочих своих прегрешений, хотел попросить прощения у осужденных панк-активисток за суровый приговор, прокомментировал по здравом размышлении так: «Это скорее его выбор, нежели наказание начальства» [78].

Протодиакон Андрей Кураев явно составляет противовес архимандриту Тихону Шевкунову, они — два противоположных полюса. Но если про о. Тихона еще можно с известным допущением сказать, что вокруг него группируются некие консервативные церковные силы (слишком он близок к власти, чтобы стать полюсом притяжения для все еще осторожных в этом отношении церковных масс), то вокруг протодиакона не группируется никто — это кошка, которая ходит сама по себе, пользуясь своей былой близостью к патриарху Алексию и знанием подноготной Чистого переулка. Они — два номинальных представителя разнородных церковных настроений, призванные сигнализировать власти и обществу, что церковный корабль способен в нужный момент развернуться в нужную сторону.

И это, пожалуй, самое плохое, что случилось с официальной церковью за весь постсоветский период: она стала частью манипулятивной машины власти, превратившись в приводной механизм идеологической пропаганды. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] http://www.pravmir.ru/protodiakon-andrej-kuraev-moi-devyanostye/

[2] http://www.magister.msk.ru/library/Alexy/alexy306.htm

[3] Журнал Московской Патриархии. 1991. № 10. С. 3.

[4] http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/of19982103

[5] http://spam.apocalyptism.ru/Yakunin-documents.htm

[6] *Митрохин Н.* Экономика Русской православной церкви // Отечественные записки. 2001. № 1. С. 151.

[7] Эксперт. 1998. 9 февр.

[8] http://index.org.ru/journal/11/mitrohin.html

[9] http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php?ELEMENT_ID=3640

[10] http://www.mospat.ru/archive/nr912231.htm

[11] *Алексеева О.* Закон Божий не всем писан // КоммерсантЪ. 2001. 30 янв.

[12] *Архимандрит Тихон (Шевкунов).* Путин и его семья — христиане. Это главное // Известия. 2001. 7 дек.

[13] http://wciom.ru/zh/print_q.php?s_id=356&q_id=28866&date=30.04.1999

[14] http://www.vselprav.org/sob/s2000r32.htm

[15] http://www.zavet.ru/news/news-s010301.htm

[16] http://www.kremlin.ru/text/appears/2004/05/71501.shtml

[17] http://www.sedmica.orthodoxy.ru/237-03-03-06.php#8

[18] http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html

[19] http://patriarch.voskres.ru/140798.htm

[20] http://sovsekretno.ru/articles/id/1039/

[21] http://skandaly.ru/2003/02/21/757/

[22] http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=24127

[23] http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/patriarchy/d085010

[24] http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13365

[25] http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman

[26] *Филатов С. Б.* Новое рождение старой идеи: Православие как национальный символ // Полис. 1999. № 3; *Дубин Б.* «Легкое бремя»: Массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006.

[27] http://ria.ru/society/20130505/935887405.html

[28] http://www.interfax.ru/moscow/news.asp?id=305073

[29] Отметим, что смена предстоятеля в Русской православной церкви не оказывает непосредственного влияния на низовую приходскую деятельность. Это у католиков мировоззренческие установки нового папы — например, папу Франциска уже назвали «папой бедных» — задают вектор развития Церкви. У православных глава Церкви должен целенаправленно работать в нужном направлении, чтобы добиться определенного результата.

[30] http://www.pravoslavie.ru/news/33287.htm

[31] http://www.patriarchia.ru/db/text/1399494.html

[32] http://www.miloserdie.ru/database.php?fid=1&c=all

[33] http://www.religiopolis.org/publications/2744-poka-grom-ne-grjanul.html

[34] http://www.ej.ru/?a=note&id=12106

[35] http://ria.ru/religion/20100401/217683005.html

[36] http://duma.mos.ru/cgi-bin/pbl_web?vid=2&osn_id=0&id_rub=1&news_unom=38489

[37] http://izvestia.ru/news/552287

[38] http://www.m24.ru/articles/12072

[39] http://www.patriarchia.ru/db/text/57597.html

[40] Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Интервью радио «Маяк». 2006. 13 дек.

[41] http://archive.kremlin.ru/text/docs/2008/07/203446.shtml

[42] http://www.klikovo.ru/db/msg/17265

[43] http://www.mospat.ru/archive/sobor_01.htm

[44] http://www.pravoslavie.ru/news/19936.htm

[45] http://www.pravoslavie.ru/jurnal/32150.htm

[46] http://www.novayagazeta.ru/politics/49026.html

[47] http://ria.ru/society/20130124/919547911.html

[48] http://newsland.com/news/detail/id/1104120/

[49] http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2011/04/110427_patriarch_chernobyl.shtml

[50] http://www.protestant.ru/news/church/ofchrist/article/66907

[51] http://navalny.livejournal.com/804492.html

[52] http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=51583

[53] http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=88614&topic=774

[54] http://putin2012.ru/events/216

[55] http://grani.ru/blogs/free/entries/196529.html

[56] http://grani.ru/opinion/m.211164.html

[57] http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=8&id=51907

[58] http://sreda.org/opros/o-chem-rasskazala-arena-realnyie-nahodki-i-oshibochnyie-traktovki

[59] http://www.pravmir.ru/andrej-zolotov-neobxodimo-snizit-temperaturu-strastej/

[60] http://www.pravmir.ru/svyashhenniki-o-vstreche-s-zaklyuchennymi-kolonii-v-kopejske/

[61] http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=50906

[62] http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=112842

[63] http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113626

[64] http://www.pravoslavie.ru/smi/37539.htm

[65] http://www.utro.ua/ru/zhizn/patriarh_moskovskiy_kirill_ne_storonnik_stalina1248806163

[66] http://www.vrns.ru/news/987/?sphrase_id=1632

[67] http://www.rusdoctrina.ru/

[68] http://www.ej.ru/?a=note&id=7368

[69] http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=15330

[70] http://lenta.ru/news/2012/08/03/kossackpolice/

[71] http://www.ntv.ru/novosti/324036/

[72] http://www.mr7.ru/articles/61969/

[73] http://www.rg.ru/2012/11/27/patrul-site.html

[74] http://newtimes.ru/articles/detail/64869

[75] http://www.vedomosti.ru/politics/news/8659311/putin_cerkov_nuzhno_dopustit_k_resheniyu_socialnyh_problem

[76] http://www.pravmir.ru/u-nix-novyj-papa-chto-eto-znachit-dlya-nas/

[77] http://www.echo.msk.ru/programs/razvorot/866233-echo/#element-text

[78] http://diak-kuraev.livejournal.com/419803.html

Украинское православие и украинский проект

Церкви и «непредвиденная государственность» в эпоху религиозного возвращения | ВИКТОР ЕЛЕНСКИЙ

Накануне горбачёвских реформ Украина была республикой с наибольшей в СССР концентрацией православных общин (из шести тысяч общин, существовавших в Советском Союзе, четыре тысячи приходилось на Украину) и с самым многочисленным в Европе религиозным подпольем (прежде всего украинские греко-католики, а также десятки тысяч пятидесятников, свидетелей Иеговы, баптистов-инициативников и др.). Закрытые партийные отчеты сообщали об усиливающемся интересе к религии, растущей популярности религиозных программ «вражеских радиоголосов», увлечении религиозной литературой и обрядностью, все более уважительном отношении к церкви и неприятии «атеистического воспитания». Распространенным явлением вновь стал отказ от работы в дни двунадесятых праздников — тех, что приходятся на будни; в целом ряде сел Западной Украины попытки властей воспрепятствовать верующим молиться в «снятых с регистрации» церквах приводили к открытым столкновениям. Даже по официальным, чрезвычайно заниженным данным церковь в этот период крестила свыше четверти новорожденных и провожала в последний путь большинство умерших; стремительно росло число крещаемых школьников и взрослых. Верующие требовали разрешить им открыть закрытые в предыдущие годы храмы; ходатайства об этом сотнями поступали в Киев и Москву.

Меняются настроения интеллигенции: на смену «шестидесятникам», в большинстве своем индифферентным к религии, приходит поколение, не верящее в растоптанные сталинистами идеалы «комиссаров в пыльных шлемах». Оно напряженно всматривается в сферы, неведомые его предшественникам, и обнаруживает, как писал погибший в советской тюрьме правозащитник Валерий Марченко, что «область Духа — это явление, до сих пор нам неизвестное и загадочное... Для сознательных украинцев — это щедрый дар, обязательно принесущий плоды» [1].

Мощной движущей силой религиозного возрождения 1970—1980-х годов становятся украинские греко-католики. Вместе с консолидацией греко-католических священников, монахов и монахинь, «невоссоединенных» [2] после 1946-го с Русской православной церковью, происходит и «тихая украинизация» Православия теми, кто все-таки в него перешел. Результаты этого в полную силу проявятся на рубеже 1980—1990-х, когда вышедшие из подполья греко-католики обнаружат в крае, где до Второй мировой войны почти не было православных приходов, многочисленную православную общину, провозгласившую, что «Москва нам не мать, но и Рим — не отец».

I.

В конце 1980-х Украина представляла собой клубок религиозно-политических противоречий и эксперты уверенно предрекали ей неминуемые волны насилия на религиозной почве. Украинская греко-католическая церковь, вышедшая из подполья, требовала восстановления справедливости, но православные поначалу не желали признать сам факт того, что эта Церковь не уничтожена. Их противостояние потрясло сотни сел и городов Западной Украины. Конфликт между православными, которые стремились к «своей», независимой от Московского патриархата автокефальной церкви, и теми, кто не хотел разрыва с Москвой, оказался еще более острым и реально угрожал основам гражданского мира. Однако до войн дело все же не дошло; к концу 1990-х годов в стране установилось хрупкое равновесие в отношениях между главными действующими лицами религиозной сцены. Равновесие опиралось на паритет сил: каждая из церквей, ведущих свою историю от Крещения Киевской Руси (Украинские православные церкви — Московского, Киевского патриархатов и Автокефальная, а также Украинская греко-католическая), объединяет, даже номинально, не более четверти взрослого населения страны. Кроме того, в Украине традиционно сильны позиции протестантов и религиозных общин, созданных коренными народами (прежде всего, крымскими татарами) и национальными меньшинствами (евреями, поляками, венграми, румынами). Конкурирующие церкви заручились сравнимой по масштабам поддержкой и в обществе, и в политическом истеблишменте; они также научились компенсировать недостаток одних ресурсов другими: материальных — общественным мнением, отсутствие взаимопонимания с центральной властью — договоренностями с властями местными, и это также способствовало упрочению баланса сил. Заявления одной из сторон о необходимости разрушить равновесие воспринимались как риторические формулы — для этого стороны не имели достаточных сил, а государство осознавало важность поддержания статуса-кво для сохранения общественного спокойствия.

Плюрализм вкупе с высокой конкурентностью — отличительная черта украинского религиозного ландшафта и ключ к пониманию происходящих здесь процессов — способствовал тому, что Украина достигла вполне приличных стандартов в сфере свободы совести. В 2009-м, например, индекс государственного ограничения религиозной свободы для Украины был ниже, чем для всех других постсоветских стран, за исключением прибалтийских, и даже ниже, чем для ряда государств — членов Европейского союза (Бельгия, Болгария, Германия, Греция, Румыния, Словакия, Франция) [3].

Конечно, религиозная свобода не может рассматриваться изолированно от других прав и свобод: она едва ли достижима при нынешнем чиновничьем произволе и состоянии судебной системы в Украине. Кроме того, религиозная *организация* тут защищена лучше, чем религиозная *личность*. Конкретный верующий нередко стоит перед невыносимой дилеммой: либо он соглашается на переливание крови, работу в субботний день, принимает индивидуальный идентификационный номер и т. д. и тем самым совершает грех, ведущий его к вечной погибели, либо умирает (варианты: становится инвалидом, остается без работы или пенсии). Наименее обременяющая альтернатива, которая является азбучным принципом международных стандартов в области религиозных прав человека и которую государство обязано предложить человеку, если его свободу *нельзя не ограничить*, в Украине применяется достаточно ограниченно — главным образом в предоставлении гражданину права на альтернативную (не) военную службу. И все

же еще в конце 2010 года 77 проц. опрошенных украинцев полагали, что в Украине существует «полная свобода совести и равенство вероисповеданий перед законом».

II.

Закон, регулирующий государственно-церковные отношения в Украине, был принят за восемь месяцев до распада СССР и с тех пор не претерпел кардинальных изменений. Этот закон предусматривает отделение церкви от государства и школы от церкви, а также ряд важных положений, вокруг которых в последующие годы развернется острая дискуссия: равенство религиозных организаций перед законом; право на существование религиозной организации в силу самого факта ее создания; отсутствие испытательного срока для обретения религиозными организациями права юридического лица; равный статус церквей большинства и малочисленных религиозных организаций, в том числе новых и нетрадиционных для Украины. Эти положения делали украинский Закон одним из самых либеральных на всем постсоветском пространстве; причем, когда в последующие годы постсоветские государства одно за другим — некоторые существенно, а другие очень существенно — ужесточали свои законы о свободе совести, украинский закон выстоял. Причиной его необычайной живучести стали все те же религиозный плюрализм и высокая конкурентность в отношениях между религиозными организациями. На самом деле Закон Украины О свободе совести и религиозных организациях требует серьезных улучшений — порой он архаичен, откровенно декларативен, оставляет лакуны для чиновничьего и судейского произвола, а многие его нормы допускают множественные толкования [4]. Юрист любого духовного центра навскидку перечислит с десяток позиций закона, требующих существенных изменений и дополнений. Но часто нововведение, желательное для одной церкви, выглядит неприемлемым для другой. Поэтому Закон 1991 года подобен знаменитой лестнице на втором ярусе фасада Храма Гроба Господнего в Иерусалиме [5] — его незыблемость, подобно нахождению лестницы на своем месте, означает соблюдение неписаного договора о статусе-кво в отношениях между религиозными центрами Украины.

III.

В течение последнего двадцатилетия в Украине сформировалась специфическая (хотя и не уникальная) религиозная культура, которая пересекает конфессиональные границы и представляет собой не систему верований и практик, четко организованную вокруг церковного ядра, а скорее набор ценностей, символов, обычаев и поведенческих норм. За пределами Западной Украины эта культура предполагает не интенсивную церковную жизнь или высокий уровень знаний о религии, а общественное одобрение церковности и поддержку последовательного религиозного поведения. Все сколько-нибудь заметные государственные и общественные деятели, поп-звезды и спортсмены декларируют свое уважительное отношение к церкви; президенты, премьер-министры и высшие чиновники обязательно отстраивают храмы на своих малых родинах и охотно, порой навязчиво обращаются к религиозным символам в своей риторике. Невозможно назвать ни одного крупного публичного деятеля — в политике, науке, культуре, искусстве и т. п., который бы открыто манифестировал свой атеизм. Одновременно в этой культуре отчетливо просматриваются полуфеодальные практики, когда «сюзерен» — обычно депутат и бизнесмен — «держит» район и манипулирует зависимым от него духовенством. «Большие деньги» стремятся определять жизнь не только отдельных православных приходов, но и благочиний или целых епар-

Уровень религиозности в Украине

Начиная с 1988-го, когда горбачёвское «новое мышление» добралось наконец и до сферы государственно-церковных отношений, число религиозных общин в Украине выросло едва ли не вшестеро; в стране было открыто 500 монастырей, более 200 духовных учебных заведений, 13 тыс. воскресных школ и создано 370 миссий. Удельный вес украинцев, считающих себя верующими, рос из года в год и в начале 2013 года составил приблизительно четыре пятых взрослого населения страны [6]. Хотя показатели, характеризующие религиозное поведение, при этом росли гораздо медленнее, а уровень участия в делах церковных общин оставался существенно более низким, чем у западных соседей, каждый пятый опрошенный в Украине в начале 2013-го посещал богослужения чаще, чем раз в месяц. Девять процентов регулярно поддерживают церковь материально, 30 проц. делают это изредка (еще 30 проц. жертвуют на церковь в дни особо почитаемых праздников или оплачивая совершение таинств и треб). Как и во всем мире, женщины религиознее мужчин, а пожилые более религиозны, чем молодежь. Правда, различия в религиозности между возрастными категориями в Украине не так велики, как в Западной Европе; к тому же 20—30-летние чаще других сообщают о полученном ими религиозном воспитании. Большинство опрошенных, кроме того, уверены, что «сейчас» общество более религиозно, чем «раньше» (надо понимать, в советский период).

С середины 1990-х институциональная религия в Украине прирастает больше югом и востоком, чем западом, где высока концентрация религиозных общин (в Тернопольской области, например, одна религиозная организация приходится на 608 человек, а в Харьковской — на три с половиной тысячи). Однако разница в религиозном поведении жителей регионов страны остается очень существенной: киевлянин в среднем посещает церковь 11—12 раз в год, на западе этот показатель составляет 22—23 раза, на востоке и юге — 7—8 раз. Это означает, что западноукраинцы бывают в храмах так же часто, как итальянцы, португальцы и словаки; киевляне — как словенцы, швейцарцы, британцы и голландцы, а украинцы Юга и Востока — как французы, эстонцы, латыши, албанцы, но чаще россиян, чехов, восточных немцев, шведов и датчан.

Вопрос о наличии корреляций между типами религиозной культуры, а соответственно, типами религиозного поведения и состоянием общественной морали на первый взгляд представляется очевидным. В 1999 году, например, Севастополь занял первое место по удельному весу прерванных беременностей, Луганская область — второе, Запорожская — третье, а Тернопольская, Ивано-Франковска и Ровенская — последнее, предпоследнее и предпредпоследнее соответственно. В 2007-м случаев ВИЧ на 100 тыс. населения в Закарпатье было 3,5, в Ивано-Франковской обл. — 7, в Черновицкой — 7,4; в Днепропетровской — 78,2, Донецкой — 82,7, на Херсонщине — 96,6 [7]. Число лиц, ставших жертвами преступлений, на 100 тыс. населения: Луганская обл. — 582, Запорожская — 698, Донецкая — 724; Черновицкая — 233, Ивано-Франковская — 249, Тернопольская — 237. Примерно такая же диспропорция и с самоубийствами [8], с осужденными по приговорам судов и т. п. [9]. Цифры кажутся красноречивыми, но для понимания того, насколько важен здесь религиозный фактор, а насколько — социально-культурные, демографические, экономические, исторические и другие факторы, требуются специальные исследования.

хий. И даже всей Украинской православной церкви Московского патриархата, как это было летом 2011-го, когда обитатель первой десятки самых богатых людей Украины миллиардер Виктор Нусенкис попытался было сменить предстоятеля УПЦ МП [10].

Церковь — не какая-либо конкретная религиозная организация, а церковь как общественный институт — занимает особое место в рассматриваемой культуре. «Церкви вообще» украинцы неизменно доверяют более всего; уровень доверия ей постоянно колеблется в диапазоне 55—60 проц.; это существенно выше рейтингов вооруженных сил или СМИ и несопоставимо с рейтингами президента, правительства,

парламента, правоохранительных органов и судов. Во многом это даже не доверие, а вера в «Богочеловеческий организм», идеальный тип, к которому — в отличие от коррумпированных и дискредитировавших себя земных установлений — не может, не должна липнуть «мерзость мира сего». Ни межцерковные столкновения, ни внутрицерковные скандалы, ни обнародованные эпизоды недостойного поведения иерархии и клира не в состоянии поколебать эту веру. В феврале-марте 2013 года половина опрошенных украинцев назвали церковь — нравственным авторитетом; по мнению четверти, «большинство священнослужителей — высоконравственные и духовные личности»; треть полагает необходимым вернуть церкви все принадлежавшее ей когда-то имущество и только 14 проц. против. (Еще треть считает возможным вернуть церкви только те сооружения, где осуществляются богослужения.) Уровень доверия церкви, как свидетельствует история посткоммунистической Центрально-Восточной Европы, трудно поколебать, но можно превзойти. В тех странах, где последовательно и результативно осуществлялись политические и экономические реформы, уровень доверия законодательной, исполнительной и судебной власти уже в середине 1990-х достигал значений, сравнимых с доверием церкви, а в некоторых странах и превосходил его [11].

IV.

Наиболее болезненная религиозно-политическая проблема Украины конца XX — начала XXI века — вопрос об автокефалии Украинской православной церкви и связанный с ним межправославный раскол. Этот вопрос вызывает жаркие дискуссии в богословской среде, противостояние в украинском обществе, столкновения в политической сфере, непрекращающийся конфликт между Московским и Константинопольским патриархатами и добавляет свою долю остроты в украинско-российские отношения.

Православие — по-настоящему сложная тема этих отношений. С одной стороны, Малороссия сыграла выдающуюся роль в процессе превращения московского православия в православие Российское; петровская церковная реформа осуществлялась иерархией, на 70 проц. состоявшей из украинцев и белорусов [12]. Православная церковь стала единственным важным украинским институтом, который, по крайней мере частично, интегрировался в имперскую структуру еще в первой половине XVIII века, когда на Гетманщине в целом не были внедрены существовавшие в империи административные практики, законы, система налогов и воинская повинность. С другой стороны, несмотря на систематическую борьбу Синода с «вредными малороссийскими своеобычаями», «церковное украинство» оказалось неистребимым, и, когда империя стала разваливаться, стремление к «своей церкви» поразило современников своими масштабами [13].

В XX веке это стремление трижды приводило к провозглашению автокефалии Украинской православной церкви — в 1921, 1942 и 1989 годах. Но каждый раз эту автокефалию отказывались признать поместные православные церкви, а сами православные в Украине оказывались разделены на тех, кто «выскочил из-под Москвы» (по выражению возглавившего автокефальное движение начала века Василия Липкивского), и тех, кто сохранял ей верность.

«Третья автокефалия», начавшаяся с «Обращения инициативного комитета восстановления Украинской православной церкви» (15 февраля 1989-го), быстро росла за счет православных приходов Западной Украины. В июне 1990 года в Киеве прошел Собор Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), который избрал своим патриархом 92-летнего митрополита Мстислава (Скрипника). Митрополит

Мстислав — племянник Симона Петлюры, участник войны 1918–1921 годов, был рукоположен в епископы в 1942-м и с 1971-го возглавлял УАПЦ в диаспоре [14]. УАПЦ встречает острую критику со стороны РПЦ и ее Украинского экзархата. Однако стремительные политические изменения заставляют экзарха Украины митрополита Филарета (Денисенко) требовать от Московской патриархии бóльшей самостоятельности для Украинского экзархата и, конечно, для себя лично. В 1990-м Украинский экзархат становится Украинской православной церковью (УПЦ) и получает независимость и самостоятельность в управлении, что приближает ее статус к автономному в рамках РПЦ [15].

После провозглашения независимости страны дело самоуправляемой православной церкви в Украине получило поддержку государства. Этот прецедент ранее сыграл решающую роль для Русской, Сербской, Элладской, Польской, Румынской и других церквей, когда они, в свою очередь, добивались для себя автокефалии [16]. Президент Украины Леонид Кравчук решительно поддерживает «смиренную» просьбу Собора УПЦ (1–3 ноября 1991 года) Московскому патриарху об автокефалии Украинской православной церкви. Московская патриархия, однако, не желает давать автокефалию Украинской церкви; упорствующего митрополита Филарета лишают всех степеней священства (в 1997-м Архиерейский Собор РПЦ и вовсе предаст его анафеме). Епископат УПЦ избирает нового предстоятеля — митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира (Сабодана), этнического украинца, уступившего 23 голоса митрополиту Алексию (Ридигеру) при избрании Московского патриарха в июне 1990 года. Митрополит же Филарет, оказавшийся в критическом положении, вынужден был пойти на объединение верной ему части УПЦ с УАПЦ. Объединительный Собор (25–26 июня 1992-го) состоялся под патронатом президента Кравчука и при непосредственном участии парламентариев, часть которых вошла в органы управления новообразованной Украинской православной церкви Киевского патриархата (УПЦ КП). Однако епископы УПЦ в подавляющем большинстве за митрополитом Филаретом не пошли; со временем также выяснилось, что значительная часть УАПЦ тоже не признала объединение. Таким образом, с 1992 года в Украине существует три православные церкви — УПЦ (Московского патриархата), на правах автономии входящая в РПЦ, УПЦ Киевского

“Межправославное противостояние в Украине является практически зеркальным отражением противостояния идентичностей внутри украинского общества”.

Таблица 1

Соотношение сил между православными церквами Украины в начале 2013 года					
	Количество общин, тыс.	Количество священнослужителей, тыс.	Количество монастырей	Количество духовных учебных заведений	Относят себя к данной церкви, в % к числу опрошенных
УПЦ МП	12,5	>10	>200	20	19,6
УПЦ КП	4,5	3,1	59	16	18,3
УАПЦ	1,205	0,730	11	7	0,8

патриархата и УАПЦ, которые объявили себя автокефальными. Митрополит Филарет стал заместителем патриарха УПЦ КП, а в октябре 1995-го был избран предстоятелем этой церкви и возведен в сан патриарха. Более двадцати лет эти церкви существуют в режиме острой конкуренции; но за это же время они сумели осознать, что уничтожить друг друга они не могут, а значит, необходимо выстраивать между собой систему коммуникации.

V.

Соотношение сил между православными Церквами Украины в начале 2013 года выглядело следующим образом (см. таблицу 1 на с. 32). УПЦ МП имеет почти 12,5 тыс. общин, свыше 10 тыс. священнослужителей, более 200 монастырей, 20 духовных учебных заведений. У УПЦ КП — 4,5 тыс. общин, 3,1 тыс. священнослужителей, 59 монастырей, 16 духовных учебных заведений. У УАПЦ — 1 205 общин, 11 монастырей, 730 священнослужителей и 7 духовных учебных заведений. Среди опрошенных в Украине в феврале—марте 2013 года 19,6 проц. сообщили, что принадлежат к УПЦ МП, а 18,3 проц. — к УПЦ КП. Еще 0,8 проц. опрошенных отнесли себя к УАПЦ, представляющую собой скорее конфедерацию епархий, чем централизованную церковную единицу. Учитывая почти трехкратное превосходство УПЦ МП над УПЦ КП по количеству общин, незначительная — в рамках статистической погрешности — разница между православными Московского и Киевского патриархатов выглядит удивительной. На самом деле — и это не уникальная украинская особенность — большинство идентифицирующих себя с Православием таким образом обозначают свою принадлежность к вполне определенному культурно-историческому пространству, а не к вероисповеданию и религиозному институту (в самой крайней форме этот тип воплощен в феномене «православного атеиста» — высмеянного публицистами, но понятного социологам и культурологам). Указывая на свою принадлежность к Киевскому, а не Московскому патриархату, эти люди — часто имеющие достаточно слабые связи с конкретным религиозным приходом — тем самым манифестируют свою национально-культурную и политическую идентичность. Интересно, что в течение второй половины 1990-х и на протяжении «нулевых» все без исключения социологические исследования фиксировали существенное преобладание «киевлян» над «москвичами»; их удельный вес в общем массиве опрошенных православных сравнялся только к концу десятилетия.

Почему удельный вес тех, кто относит себя к УПЦ МП, увеличился? Если межправославное противостояние в Украине является практически зеркальным отражением противостояния идентичностей внутри украинского общества, не означает ли это постепенное усиление русской идентичности и/или локальных идентичностей, «отстраивающихся» от идентичности общеукраинской? [17]. Украинцы, принадлежащие к УПЦ МП, чаще всего объясняют свою принадлежность к этой церкви ее каноничностью (как сказал автору один закарпатский священник, мы поминаем Московского патриарха не потому, что он московский, а потому что он легитимен с точки зрения канонического права); в абсолютном меньшинстве те, кто мог бы солидаризироваться с журналистом, написавшим в своем блоге: «Для нас... было и есть очень важно, что эта Церковь (то есть, УПЦ МП. **— В. Е.**) не просто каноническая, а русская! Потому что мы — русские! Потому, что мы считаем, что наш Бог — это русский Бог, наша вера — русская вера, а родной язык нашего Спасителя — русский язык» [18].

Скорее следует предположить, что, с одной стороны, Киевскому патриархату не удалось предложить верным ему прихожанам,

кроме национальной идеи, еще и некое более высокое качество духовной жизни. Бурные дискуссии религиозной интеллигенции — с призывами возродить соборноправие, предусматривающее принципиально большее участие мирян и священников в управлении церковью, и добиться решительных прорывов в качестве богословия и катехизации, книгоиздательства, социальной работы и воспитании духовенства, способного открыть современникам глубины Православия, — во многом остались на бумаге и в эфирных волнах. Православной церкви в Украине начала XXI века, где существует множество украинских институтов (государство, система образования, учреждения науки и культуры, вооруженные силы, то есть все то, чего в начале XX века не было), быть просто *украинской* все еще очень важно, но уже недостаточно. Это точно предвидел 90 лет тому назад один из теоретиков украинского национализма Вячеслав Липинский. «Судьба украинской Церкви православной, — писал он, — зависит не от направления всей ее энергии на поверхностную, очень материалистическую по своим тенденциям украинизацию, а от большого внутреннего духовного религиозного подъема» [19].

С другой стороны — и это, пожалуй, важнее — с какого-то времени УПЦ в единстве с Московским патриархатом стала восприниматься как «своя церковь» также и православными с выраженной украинской идентичностью. Они полагают, что в этой признанной Полнотой Православия церкви они смогут и пребывать «в спасительной ограде», и оставаться украинцами. Не случайно выравнивание удельного веса в обшей массе православных тех, кто сообщает о своей принадлежности к УПЦ МП и УПЦ КП, практически совпало по времени с консолидацией внутри УПЦ МП среды, разрабатывающей историософскую схему особого пути украинского Православия — укорененного в богословской, культурной и даже цивилизационной традиции, не совпадающей с русским Православием [20]. Окружение митрополита Владимира и сам предстоятель подчеркивают особую роль митрополитов Киевских в Русской церкви и особый статус УПЦ и настаивают на ее *единстве* с Московским патриархатом, а не на административном *подчинении* ему: «Наша Церковь пребывает лишь в “евхаристическом подчинении” Московской патриархии. С административной, в том числе и финансовой, точки зрения мы абсолютно независимы» [21]. Сам митрополит утверждает, что именно УПЦ — преемница Владимирового крещения и древней Киевской церкви, поэтому, предоставив УПЦ самостоятельность в управлении, Московская патриархия не привнесла ничего нового, а лишь «восстановила исконную традицию канонического бытия Церкви Киевской Руси» [22].

Это окружение проводит линию на обретение максимальной автономии и на закрепление этого «максимума» в соборных документах РПЦ; при этом, утверждают тут, постановления Архиерейских соборов РПЦ имеют для УПЦ лишь рекомендательный характер и могут применяться в Украине лишь в той степени, в которой они не противоречат Уставу об управлении УПЦ [23].

Наконец, именно это окружение пытается вывести «украинский вопрос» на всеправо-

> “Уже в первый год своего патриаршества Кирилл предложил украинцам **пересмотреть свой выбор,** сделанный в 1991-м, и отказаться от движения в сторону Запада”.

славное обсуждение [24], что прямо противоречит позиции Московской патриархии, настаивающей на том, что эта проблема является исключительно внутренней проблемой РПЦ.

VI.

Самый сильный удар по украинофильскому крылу в УПЦ попытался нанести новый предстоятель РПЦ патриарх Кирилл. Уже в первый год своего патриаршества он предлагает украинцам пересмотреть свой выбор, сделанный в 1991-м, и отказаться от движения в сторону «желудка и кармана» на Западе, вдохновиться идеями «Святой Руси» и созидать вместе «огромной силы цивилизационный проект» [25]. В ноябре 2009-го патриарх формулирует уже в качестве церковного проекта доктрину «Русского мира», призванного, по его словам, стать «сильным субъектом глобальной международной политики». Церкви в этом проекте было отведено особое место, что прямо противоречило «цивилизационному нейтралитету» УПЦ, сформулированному митрополитом Владимиром: «Украинская Православная Церковь стремится максимально дистанцироваться от любых политических и идеологических платформ, ибо в украинском контексте они не объединяют, но разделяют людей. Именно в силу этого мы также не берем на себя ответственность предопределять цивилизационный выбор Украины» [26]. Патриаршая доктрина вызывает не только ожидаемо резкую критику со стороны Киевского патриархата, но и откровенное смятение у тех в УПЦ, кто надеялся, что евхаристическое единство с Московским патриархатом не налагает на них геополитических обязательств.

Тогда же, в 2009-м, патриарх Кирилл размашисто набрасывает эскиз своей украинской политики. Первое и главное — ни о какой автокефалии для Православной церкви в Украине речи быть не может. Даже если все возможное для этого будет осуществлено в строгих рамках канонических предписаний. При этом в своих «украинских новеллах» патриарх опрокидывает как минимум два принципиальных положения церковного права, которым учат будущих священнослужителей в духовных школах Русской церкви. Первое из них гласит: все православные церкви равны [27]. Но предстоятель РПЦ противопоставляет «наднациональный» Московский патриархат, не связанный, по его убеждению, с государством и нацией, патриархатам «национальным» — Румынскому, Болгарскому и Сербскому, возникновение которых, вновь-таки, по его мнению, сопровождал осужденный Константинопольским Собором 1872 года этнофилетизм [28]. Патриарх Кирилл даже пытался обосновать особый статус Московского патриархата тем, что после отпадения Рима он якобы вошел в состав пентархии — древней системы церковного правления, где Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский патриархаты «всегда распространяли свою юрисдикцию на несколько государств» [29].

Второй «опрокинутый» патриархом принцип — церковно-юрисдикционное размежевание производится в соответствии с государственно-административным делением [30]. На вопрос, почему Православная церковь в получившей государственность Украине в отличие от других поместных церквей не имеет права на независимость, патриарх Кирилл отвечает с обескураживающей прямотой. «Киев — это южная столица русского Православия. Иногда нам приводят в пример другие страны: в Чехии и в Словакии — Автокефальная Церковь, в Албании — Автокефальная Церковь. Но Чехия и Словакия ни для кого не были Иерусалимом и Константинополем! И Тирана ни для кого не была духовным центром всей Церкви! А Киев — это наш Иерусалим и Константинополь, это серд-

цевина нашей жизни!» [31]. Другими словами, в отличие от своего предшественника Алексия II, который пусть теоретически, с множеством оговорок и в неопределенной перспективе, но все же признавал возможность украинской автокефалии, 16-й предстоятель РПЦ ее категорически отвергает. Есть «наш Киев», который нельзя отпустить; есть единое русское Православие и его единство следует укреплять, а не сообразовываться с возникшими в начале 1990-х государственными границами, которые патриарх — вопреки ритуальным заверениям во всемерном уважении — всерьез воспринимать не склонен.

«В отличие от Алексия II, который пусть с оговорками, но признавал **возможность украинской автокефалии,** патриарх Кирилл ее категорически отвергает».

Причем укреплять единство православным Украины следует с братьями в России, Беларуси и Молдове, но ни в коем случае с православными украинцами, пребывающими вне Московского патриархата. И это еще одна принципиальная составляющая украинской политики патриарха Кирилла — непримиримость к «раскольникам» из Киевского патриархата и УАПЦ. Иерарх, активно участвовавший в воссоединении РПЦ и РПЦЗ, то есть в объединении тех, кто еще на памяти живущего поколения клеймил друг друга как «чекистов в рясах» и «церковных власовцев», прекрасно осознал и философию единства, и механизмы его достижения. Но Московский патриархат был чрезвычайно заинтересован в объединении «двух Россий». Поэтому для «зарубежников» нашли и необходимые слова, и применили *икономию*, то есть принцип снисходительного отношения к канонам «ради церковной пользы», и восторженно приветствовали «объединительные» усилия российского президента [32]. В украинском же единстве Московский патриархат столь же решительно не заинтересован. Поэтому тут так нещадно ругали президента Ющенко за «вмешательство во внутрицерковные дела», упорно требовали от «раскольников» покаяния и отказывались рассматривать какие бы то ни было модели достижения компромисса. Если с русскими зарубежными единоверцами, порвавшими с Московским патриархатом, патриарх старается действовать так, «чтобы не наносить ущерба и новых ран друг другу» [33], то в отношении украинцев он не церемонится: «Бог карает — и тех, кто находится в расколе, и тот народ, который Божественную заповедь о единстве, таинстве Евхаристии предает во имя человеческих мечт и идеалов» [34]. Потому что объединение православных в Украине — пусть даже осуществленное на самых «почетных» для УПЦ МП условиях — будет означать окончательный выход объединенной Православной церкви в Украине из московской орбиты.

И третья составляющая «украинской политики» патриарха Кирилла — ограничение автономии УПЦ МП или, как радостно оповестил всех заинтересованных диакон Андрей Кураев, «конец церковной беспризорности для Украины» [35]. Московская патриархия действительно попыталась урезать «украинские вольности», усилить позиции промосковской группировки в епископате УПЦ МП и ослабить влияние митрополита Владимира, вызывавшего все большее раздражение со стороны «политических православных» и наиболее рьяных поборников доктрины «Русского мира» (показательно, что сам митрополит никогда в своих публичных речах, проповедях и обращениях эту доктрину не упоминал). В 2011 году, в связи с тяжелой болезнью 76-летнего предстоятеля, патриархия, как

казалось, была близка к осуществлению своих самых смелых целей. В начале 2012-го три митрополита — Одесский, Донецкий и настоятель Киево-Печерской лавры — попытались установить контроль над Синодом и ограничить роль предстоятеля, являющегося центром принятия решений в УПЦ и гарантом равновесия между группами влияния в епископате. Однако митрополиту Владимиру удалось вернуться к исполнению своих обязанностей, восстановить контроль над Киевской епархией, Синодом и провести ряд важных кадровых назначений и ротаций. Митрополит также заявил, что возглавляемая им церковь не откажется от автономии, и заблокировал работу комиссии, которая должна была пересмотреть Устав УПЦ и фактически ограничить ее самостоятельность [36].

VII.

Украина — поле острого противостояния между Московским и Константинопольском патриархатами. Вселенский (Константинопольский) патриархат, декларируя готовность помочь народу, который «занимает особое место в сердце Церкви-Матери, можно даже сказать, центральное место в материнском сердце» (патриарх Варфоломей I), неоднократно заявлял, что считает обстоятельства переподчинения Киевской митрополии в 1686-м Московскому патриархату [37] совершенными «не по предписаниям канонических правил». Константинополь не считает украинскую проблему внутренним делом Московского патриархата и полагает невозможным, чтобы какие бы то ни было решения принимались тут без его участия. Кроме того, Новый Рим готов и далее, как он это уже неоднократно делал в прошлом веке, разыгрывать украинскую карту в долгом и изнурительном соперничестве с Римом Третьим. Кульминацией константинопольско-украинских отношений становится визит патриарха Варфоломея I в Киев летом 2008 года. Патриарха встречают с беспрецедентными почестями. Ожидается (позднее патриарх Кирилл назовет эти ожидания достоверными), что Константинопольский патриархат примет под свой омофор украинские Православные церкви, объявившие себя независимыми от Москвы — УПЦ КП и УАПЦ. Две канонические юрисдикции на территории одной страны — это скандал, это не безупречно ни с точки зрения церковного права, ни с точки зрения консолидации украинского общества. Но в условиях, когда Московский патриархат отчетливо демонстрирует свою незаинтересованность в решении украинского вопроса, это — выход и для миллионов православных, и для будущего Православия в Украине. Проект провалился из-за отказа патриарха Филарета принять условия вхождения возглавляемой им Церкви в состав Константинопольского патриархата. Эти условия, как потом рассказал сам патриарх, включали: объединение УПЦ КП и УАПЦ; преобразование объединенной церковной структуры в митрополию Константинопольского патриархата; отречение самого патриарха Филарета от патриаршества; избрание украинскими епископами трех кандидатов на Киевский престол, из которых Вселенский патриарх сам выбрал бы Киевского митрополита. Это означало меньший объем самостоятельности, чем у УПЦ в единстве с Московским патриархатом; кроме того, обретение автокефалии отодвигалось на неопределенное время [38]. Провал плана по урегулированию канонического статуса украинских православных церквей, не признаваемых Полнотой Православия, в Москве был воспринят как победа, а в Украине вызвал критику в адрес Филарета. Главным образом — со стороны Украинской автокефальной православной церкви, предстоятель которой обвинил патриарха в том, что тот ради сохранения своей власти в церкви упустил уникальный шанс [39].

VIII.

Официальный Киев — как, впрочем, и Скопье, Москва, Афины или Кишинёв (о религиозной ситуации в Греции и Молдове см. в этом номере *Pro et Contra*, соответственно, на с. 75–89 и 45– 58) — всегда демонстрировал интерес к судьбам Православия в своей стране. Первый президент Леонид Кравчук полагал, что подчиненность православных в Украине Московскому патриархату, который, как минимум, не сочувствует украинской независимости, является серьезной проблемой и угрожает украинской государственности. Он всячески благоприятствовал автокефальному движению и пытался помочь признанию Киевского патриархата другими православными церквами.

Второй президент Украины Леонид Кучма, выигравший в 1994 году выборы благодаря голосам востока и юга страны, презрительно называл Киевский патриархат «аппаратной церковью» и очевидно благоволил поддержавшей его во время избирательной кампании УПЦ МП. «Ранний» Кучма любил подчеркивать свой прагматизм и небрежение «идеологической лирикой». Но существование враждующих между собой православных юрисдикций не способствовало провозглашенному курсу на стабильность; похороны предстоятеля УПЦ КП патриарха Владимира Романюка [40] (18 июля 1995-го), переросшие в побоище в самом центре украинской столицы, едва не привели страну к серьезному политическому кризису [41]. Постепенно вчерашний ракетчик Кучма начинает рассуждать о том, насколько важна для государственного строительства православная церковь, не зависимая от внешних центров влияния. Во время Всеправославного саммита в Иерусалиме по случаю 2000-летия Рождества Христова Леониду Кучме вполне наглядно, языком государственного протокола и церковного ритуала объяснили, что такое автокефалия церкви для страны, большинство верующего населения которой исповедует Православие. В компании глав российского, грузинского, кипрского, греческого, румынского и других государств, которые торжественно шествовали рядом со «своими» предстоятелями, украинский президент ощутил себя едва ли не изгоем. Ведь предстоятель УПЦ МП митрополит Владимир прибыл в Иерусалим в делегации Русской православной церкви, а предстоятелей независимых украинских православных церквей — УПЦ КП и УАПЦ — Поместные Православные Церкви не признают и в Иерусалим их соответственно не пригласили. Возвратившись в Киев, Кучма выступил со страстной речью об острой необходимости Единой Поместной Православной Церкви и жестко раскритиковал силы, препятствующие ее становлению. Эта идея сильно захватила президента: он писал письма российским президентам Ельцину и Путину, обращался к Юбилейному Архиерейскому Собору РПЦ, встречался с патриархами Алексием II и Варфоломеем I и неоднократно заявлял, что Единая Поместная Церковь — его заветная мечта. А также, как все понимали, — шаг на пути к освобождению от российского влияния и укреплению украинского суверенитета.

Разумеется, это понимают и в Москве. Российское государство, объявившее Православие «неотъемлемой частью усилий по утверждению самобытной роли России на мировой арене» [42], демонстрирует высокую активность на украинском церковном направлении. Особо следует упомянуть провалившиеся попытки не допустить визит в Украину папы Иоанна Павла II в июне 2001-го [43] или воспрепятствовать переносу кафедры главы Украинской греко-католической церкви из Львова в Киев в августе 2005-го [44]; и, отдельно, более успешные усилия российской дипломатии, направленные на срыв намеченного руководством Украины сценария празднования 1020-летия Крещения Руси летом

2008 года. В беседе с журналистом еженедельника «Коммерсантъ-Власть» неназванный российский дипломат рассказал, что препятствование намечавшемуся объединению двух украинских православных церквей (УПЦ КП и УАПЦ) с дальнейшим их признанием со стороны Константинопольского патриархата было одним из самых сложных заданий российской внешней политики в этот период, для которого пришлось провести целую спецоперацию [45].

Третий президент Украины Виктор Ющенко тоже мечтал о Единой Поместной Православной Церкви в Украине. Он и многие в его окружении полагали, что объединения православных можно добиться не путем «склейки» расколотой страны, а с помощью церковного объединения, которое станет локомотивом общеукраинской консолидации. «Собирание Церквей» представлялось ему делом более простым и привлекательным, чем общественно-экономическое, социокультурное, политико-правовое и административное «собирание Украины». Он не хотел признать, что раскол между православными — это отражение, а не причина демаркационных линий в украинском обществе.

Четвертый украинский президент Виктор Янукович собственную «православную политику» продемонстрировал уже в первые дни пребывания в президентском офисе. Принципы этой политики были заложены, судя по всему, духовником будущего президента схиархимандритом Зосимой (Сокуром, 1944—2002). Строки из завещания о. Зосимы о том, что в случае объявления автокефалии (безразлично, законным или беззаконным путем) связь с Киевским митрополитом должна быть прервана автоматически, — излюбленный пассаж противников украинской церковной независимости. Очевидно, Виктор Янукович также усвоил и часто повторяемый в Московском патриархате тезис о том, что Киевский патриархат держится исключительно на «политических подпорках» и рухнет, как только их лишится. Элементами «новой церковной политики» стало побуждение верующих и общин Киевского патриархата к переходу в УПЦ МП; игнорирование Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций, которому президент предпочитал встречи с патриархом Московским; отказ от принципа равенства религиозных организаций и демонстративно пылкая дружба лишь с одной из них — УПЦ в единстве с Московским Патриархатом.

> “Виктор Ющенко полагал, что объединения православных можно добиться не путем «склейки» расколотой страны, а с помощью **церковного объединения**”.

Однако «переформатировать» религиозное пространство не удалось; побуждаемые к смене юрисдикции православные общины оказали жесткое сопротивление [46], а в УПЦ МП не пожелали разделить с властью ответственность за гонения. И хотя сужение объема религиозной свободы в Украине отметили и в самой стране [47], и за рубежом [48], «самый плюралистический в Восточной Европе религиозный рынок» [49] не поддался и Януковичу. В ежегодном послании президента украинскому парламенту 2011 года глава государства провозгласил принципы государственно-церковных отношений, вызывающе противоречившие всему тому, что он делал до сих пор в этой сфере [50]. Это было признанием ошибочности «новой религиозной политики» и ее провала.

Конечно, государство продолжает сохранять «командные высоты» и пытается

манипулировать религиозными организациями. Оно проталкивает с помощью пропрезидентского большинства в Верховной Раде совершенно неприемлемые для всех религиозных организаций поправки к Закону «О свободе совести и религиозных организациях» (как это было, например, в конце 2012-го), а потом изъявляет желание подумать над их изъятием. Или повышает тарифы на газ и электричество для церквей и молитвенных домов, а потом представляет «снижение повышенного» как акт гуманизма. Периодически ту или иную церковь шантажируют имеющимися у нее проблемами (с имуществом, регистрацией уставов и т. д.). Однако давление государства одновременно и консолидирует церкви в отстаивании собственных интересов, которые пусть и не во всем, но во многом совпадают с интересами общественными.

IX.

Начиная с 1994 года церкви Украины принимают активное участие во всех избирательных кампаниях; священноначалие регулярно выступает с обращениями и воззваниями, в которых более или менее явно прочитываются симпатии и антипатии; иерархи нередко открыто говорят о своих политических предпочтениях и критикуют, порой достаточно остро, действия власти и тех или иных политических сил. Опросы показывают, что доля тех, кто во время выборов безоговорочно солидаризуется с позицией той или иной церкви, относительно невелика; но существует определенная корреляция между церковной принадлежностью и электоральным поведением. Греко-католики и православные Киевского патриархата редко отдают голоса за «левых» или политические силы с пророссийской репутацией, они же — гораздо более активные поборники украинской евроинтеграции; православные Московского патриархата голосуют так же, как и большинство в их регионе, и в значительно бóльшей степени поддерживают евразийский вектор развития своей страны.

Несмотря на высокую конкурентность украинского религиозного пространства, церкви все же сумели сформулировать общий запрос к власти и собственную повестку дня в отношении наиболее злободневных общественных проблем. Объединенные во Всеукраинский Совет Церквей и религиозных организаций, три православные, греко-, римо-католические и Армянская церкви, а также наиболее многочисленные протестантские союзы и объединения иудеев и мусульман выступают с важными инициативами, выходящими за пределы государственно-церковных отношений. В течение 2011—2013 годов церковные иерархи и религиозные лидеры выдвигали собственную программу оздоровления общественных нравов; просили предоставить им право ходатайствовать о помиловании осужденной Юлии Тимошенко; требовали отмены принятого пропрезидентским парламентским большинством «языкового закона» [51], который, по их убеждению, способствовал расколу в украинском обществе; убеждали в Брюсселе еврокомиссара по вопросам расширения и политики добрососедства Штефана Фюле в необходимости для ЕС заключить соглашение об ассоциации с Украиной в ноябре 2013 года. Именно в ответ на призыв иерархов УПЦ МП, УПЦ КП, УГКЦ было создано движение «Первое декабря» [52], провозгласившее своей целью «сформировать критическую массу граждан, способных жить в свободе и по правде, брать ответственность за свои поступки и утверждать нравственную политику и всеобщее благо».

X.

Православие да и вообще религия не сыграли выдающейся роли в процессе формирования современной украинской нации. Для отцов украинского национализма и Православие, которое цементировало «общерусскую» иден-

тичность, и католицизм, отделявший галицких русинов от братьев в Надднепрянской Украине, были в начале XX века камнем преткновения, а не материалом для созидания украинской нации.

К концу века ситуация кардинально изменилась. Элиты постсоветской Украины пытались отыскать сквозной стержень национальной конструкции, некую универсальную связь, способную переплавить в общеукраинскую общность некую сумму локальных идентичностей, сплотить людей с разными кодами исторической памяти, говорящих на разных языках и по-разному представляющих будущее своей страны. В отличие от 1910–1920-х годов представители этих элит не носят в одном кармане «Кобзарь» Тараса Шевченко, а в другом — «Капитал» Маркса (по образному выражению украинского историка Ивана Лысяка-Рудницкого) и не испытывают идиосинкразии к церкви. Общественные настроения также весьма благоприятны по отношению к церкви: 51 проц. опрошенных в 2013-м украинцев полагают, что церковь играет позитивную роль в обществе и только 4 проц. оценивают эту роль негативно (еще 34 проц. считают, что церковь заметной роли не играет).

В Украине достаточно проектов и по превращению Православия в идеологию (если не обязательную, то, как минимум, главенствующую), и по объединению православных церквей. Однако это объединение, конечно, зависит не от маневров церковной дипломатии и не от настроений в Москве или в Царьграде, а от того, что будет происходить на самой Украине. В конечном итоге вопрос объединения украинских Православных церквей и автокефалии для объединенной церкви главным и основополагающим образом зависит от успешности самого «украинского проекта». ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] *Марченко В.* Листи матері з неволі. Київ: Фундація Ольжича, 1994. С. 374.

[2] Официально уничтожение Греко-Католической церкви называлось «воссоединением» с Матерью-Церковью тех, кто «отпал» от нее и присоединился в конце XVI века к Риму. «Невоссоединенные» — термин из официальных документов.

[3] Global Restrictions on Religion. Wash., DC: Pew Research Center, 2009. P. 50–51.

[4] См. в этой связи дело в Европейском суде по правам человека «Свято-Михайловский приход против Украины [Svyato-Mykhaylivska parafiya v. Ukraine] (№ 77703/01)» // Путеводитель по прецедентной практике Европейского суда по правам человека за 2007 год. / Гл. ред. В.Н. Руднев. М.: Новая юстиция, 2009. С. 291–292.

[5] Деревянная лестница, приставленная к правому окну второго яруса фасада Храма Гроба Господня в Иерусалиме, — символ разделения Храма между шестью церквами — Католической, Греческой православной, Сирийской, Армянской апостольской, Эфиопской и Коптской. Лестница изображена уже на гравюре 1834 года. Считается, что ее нахождение на своем месте означает соблюдение соглашения между шестью церквами: не двигать, не ремонтировать и ничего не изменять без согласия каждой из них.

[6] Социологические исследования, результаты которых приводятся в статье, осуществлены Украинским центром экономических и политических исследований им. Александра Разумкова с 28 февраля по 6 марта 2013-го во всех регионах Украины. Опрошено 2010 респондентов в возрасте свыше 18 лет. Теоретическая погрешность составляет 2,3 процента.

[7] ВІЛ-інфекція в Україні: Інформаційний бюлетень. № 29. Київ, 2008. С. 21.

[8] *Домбровська В.В.* Як нам зменшити кількість самогубств в Україні: Проект міждисциплінарної програми суїцидальної превенції (громадська ініціатива). Одеса: Громадська організація «Екологічне здоров'я людини», 2007. С. 12–13.

[9] Статистичний збірник «Регіони України 2009». Київ: Державний комітет статистики, 2009. С. 340.

[10] *Высоцкий С.* Период полураспада: Москва пытается сохранить единство УПЦ // Фокус. № 30 (242). 29 июля 2011. См. также: *Скоропадский А.* Церковный уход: Виктор Нусенкис может отказаться от финансовой поддержки УПЦ МП // Коммерсантъ-Украина. 2011. 14 июля.

[11] См.: *Gibson D. G.* High Public Confidence in the Church // East-West Church & Ministry Report. 1996. Summer. No. 4. P. 9.

[12] «В Могилу поверили как в ревнителя православия, — сокрушался в этой связи о. Иоанн Мейендорф, — а в патриарха Никона не поверили!» (*Мейендорф И.*, прот. Об изменяемости и неизменности православного богослужения // Русское зарубежье в год тысячелетия Руси. М., 1991. С. 196.

[13] Очень выразительно об этом пишет философ и церковно-общественный деятель протоиерей Василий Зеньковский. См.: *Зеньковский В.* Пять месяцев у власти: Воспоминания. М., 1995. С. 39.

[14] Митрополит Мстислав умер в 1993-м. За три года с 1990-го по 1993-й он шесть раз приезжал в Украину, передвигаясь уже в инвалидной коляске.

[15] Новый статус предусматривал независимость и самостоятельность в управлении УПЦ; избрание предстоятеля УПЦ украинским епископатом и лишь благословление его патриархом Московским; предстоятель получал право ношения двух панагий и титул «Блаженнейшего»; Синод УПЦ получал право избирать и поставлять епископов, учреждать и упразднять епархии, создавать монастыри и духовные учебные заведения в пределах Украины.

[16] В 1879 году Константинопольский патриарх Иоаким III так обосновал необходимость дарования автокефалии Сербской церкви: «Ввиду того, что благочестивая и Богом хранимая Сербия получила политическую независимость и что благочестивый, Богом утвержденный, премилостивый князь ее господарь Милан М. Обренович IV и преосвященный Архиепископ Белградский и Митрополит Сербии господин Михаил, от имени честного клира и благочестивого народа обратились к нам с письмами и сообразно с политической независимостью пожелали и церковную независимость... Поэтому и поставили мы: да Православная Церковь сербского княжества... которая находится в политических и географических пределах освобожденного княжества сербского, отселе будет канонически самостоятельна, независима и самоуправна».

[17] Для проверки этой гипотезы автор попросил социологическую службу Центра им. А. Разумкова включить в анкету вопрос о возможности для респондентов отнести себя к Русской православной церкви. Поскольку церковь с таким названием в Украине официально не действует, выбор в ее пользу — всецело вопрос русской идентичности. Однако к Русской церкви себя отнесли от 0,5 проц. (нояб. 2010) до 0,8 проц. (февр.-март 2013) опрошенных. Описание исследования Центра Разумкова 2010 года см.: Церковно-релігійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми // Національна безпека і оборона. 2011. № 1—2 (119—120).

[18] Из блога Александра Чаленко на «Украинской правде». 18 дек. 2009.

[19] *Липинський В.* Релігія і Церква в історії України. Київ, 1993. С. 94.

[20] См., например: *Александр (Драбинко),* Епископ Переяслав-Хмельницкий. Киев — Новый Иерусалим: К очеркам о киевской градософии. (Доклад на IX Международных Успенских чтениях «Память и надежда: горизонты осмысления и пути осознания». Киево-Печерская Лавра. 27.09.2009), http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/node/27678; *Володимир,* Митрополит Київський і всієї України, Предстоятель Української Православної Церкви. Пам'ять про Новий Єрусалим і київська традиція. (Слово про Київ на відкритті IX Міжнародних Успенських Читань «Пам'ять і надія: горизонти та шляхи усвідомлення»), http://orthodox.org.ua/ru/article/pamyat-pro-novii-%D1%94rusalim-ki%D1%97vska-tradits%D1%96ya

[21] Блаженнейший Митрополит Владимир: «В отношении автокефалии должна вестись очень мудрая и взвешенная политика», http://www.mgarsky-monastery.org/main/79

[22] Украинская Православная Церковь сегодня: Доклад Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, http://www.patriarchia.ru/db/text/1401848.html

[23] Архімандрит *Віктор (Бедь)*: Рішення Архієрейського Собору РПЦ носять для УПЦ декларативний та рекомендаційний характер, http://www.religion.in.ua/main/interview/8326-arximandrit-viktor-bed-rishennya-arxiyerejskogo-soboru-rpc-nosyat-dlya-upc-deklarativnij-ta-rekomendacijnij-xarakter.html

[24] Звернення Митрополита Володимира до Предстоятелів Помісних Православних Церков (12 жовтня 2008 р.), http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/uocmp_doc/34737/

[25] Прямой эфир с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом, http://inter.ua/ru/news/2009/07/30/3780

[26] Украинское Православие на рубеже эпох: Вызовы современности, тенденции развития: Доклад Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 25 июня 2008 г., http://www.patriarchia.ru/db/text/427267.html

[27] *Цыпин В. А.* Церковное право: Курс лекций. М., 1994. С. 147.

[28] Интересно, что Московский патриархат далеко не всегда осуждал этнофилетизм, то есть противопоставление национального универсальному в деятельности православных церквей. «Осуждение церковной организации по национальному признаку, — подчеркивал «Журнал Московской патриархии», — вынесенное на Константинопольском соборе 1872 года, имеет местное значение — для Константинополя. Православная Полнота не восприняла решений этого Собора». Цит. по: *Скурат К.* Константинопольский Патриархат и проблемы диаспоры // Журнал Московской патриархии. 1989. № 10. С. 47—48.

[29] Впрочем, когда в середине 2011-го теорию пентархии для консолидации православных церквей греческой традиции попытался взять на вооружение Вселенский патриарх, канонисты Московского патриархата эту теорию решительно раскритиковали. «Теория "пентархии", лишенная и канонических, и исторических оснований, давала впоследствии мнимые доводы в отстаивании гегемонии грекоязычных Церквей над негреческими Православными Церквами. Тенденция, выразившаяся в этой теории... способна становиться причиной осложнений во взаимоотношениях восточных Патриархатов и Поместных Церквей, получивших автокефалию во II тысячелетии от Рождества Христова» (*Владислав Цыпин*, Протоиерей. Пентархия, http://www.pravoslavie.ru/arhiv/47426.htm).

[30] См. 38-е правило VI Вселенского Собора (681 г.): «Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: если царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град: то гражданским и земским распределением да следует и распределение церковных дел»; см. также учебное пособие для духовных школ Русской церкви: *Цыпин В. А.* Церковное право. С. 201.

[31] Святейший Патриарх Кирилл: «Украинская Православная Церковь обладает духовной силой и способностью объединять весь народ, и то, что я вижу здесь, общаясь с людьми, меня в этом убеждает», http://www.patriarchia.ru/db/text/707283.html

[32] Вот как отвечает на вопрос, не смущают ли его разговоры о едва ли не решающей роли президента Путина в объединении РПЦ и РПЦЗ, непосредственный участник переговоров с Зарубежной Церковью со стороны Московского патриархата: «Забота главы государства о России (а церковные дела — это существенная часть русской жизни в целом) представляется вполне естественной с его стороны, прямым исполнением его обязанностей» // «Воссоединение — необходимое условие для нормального существования РПЦЗ»: Беседа с доктором богословия, заведующим кафедрой церковно-практических дисциплин МДАиС, протоиереем Владиславом Цыпиным, http://ruskline.ru/analitika/2007/06/04/vossoedinenie_-_neobhodimoe_uslovie_dlya_normal_nogo_suwestvovaniya_rpcz/ И одновременно, в том же 2007 году, Московский патриархат делает следующее заявление по «украинскому вопросу»: «Призыв (!) президента Украины создать комиссию по объединению Украинской православной церкви с самопровозглашенным Киевским патриархатом ставит под вопрос светский характер украинского государства», http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=16072

[33] Послание Патриарха Московского и всея Руси Кирилла архипастырям, пастырям, диаконам, монашествующим и всем верным чадам Русской Православной Церкви по случаю пятилетия подписания Акта о каноническом общении между Московским Патриархатом и РПЦЗ, http://www.patriarchia.ru/db/text/2220312.html

[34] Патриарх Кирилл: Причина украинских бед — церковный раскол, http://ru.tsn.ua/ukrayina/patriarh-kirill-prichina-ukrainskih-bed-tserkovnyi-raskol.html

[35] Конец церковной беспризорности Украины? (http://diak-kuraev.livejournal.com/66247.html).

[36] Митрополит Владимир: УПЦ МП никогда не откажется от самостоятельности // Факты и комментарии. 2012. 20 июля.

[37] Хотя восточные патриархи искренне желали усиления Московского царства, переподчинение Киевской митрополии, находившейся с конца X века и до 1686 года в юрисдикции Константинопольской православной церкви, Московскому патриархату, первоначально произошло без согласия Константинопольского

патриарха. Он был поставлен перед свершившимся фактом. В результате последовавших в 1686-м переговоров между Константинопольским патриархом Дионисием и московским посольством во главе с дьяком Никитой Алексеевым, патриарх издал грамоту, в которой подтверждал переуступку Киевской митрополии Московскому патриарху. За это Алексеев вручил Дионисию 200 золотых и «три сорока соболей». Позднее оппозиция патриарху в Синоде Константинопольской церкви обвинила Дионисия в передаче Киевской митрополии Москве и воспользовалась этим обстоятельством для свержения его с престола.

[38] Київська поправка: Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет про православ'я в сучасному світі та роль у ньому України // Український тиждень. 2009. № 10 (71).

[39] Митрополит Мефодій: «Українська Церква не має права на помилку». Відкритий лист Предстоятеля УАПЦ Митрополита Мефодія Патріарху УПЦ — Київського Патріархату Філарету, http://www.religion.in.ua/news/1021-mtropolit-mefodij-ukrayinska-cerkva-ne-maye.html

[40] Владимир Романюк (1925—1995), священник-диссидент, многолетний узник советских лагерей, возглавил УПЦ КП после смерти патриарха Мстислава в 1993-м. После его смерти патриархом Киевским и всея Руси-Украины был избран митрополит Филарет (Денисенко), который в течение 1992—1995 годов занимал пост заместителя предстоятеля Церкви, но реально сохранял полный контроль за ее делами.

[41] Синод УПЦ КП и приверженцы патриарха Владимира потребовали от властей разрешить похоронить его в ограде Софии Киевской, но получили разрешение только на наиболее престижное в украинской столице Байковое кладбище. Похоронная процессия, во главе которой оказались национал-радикалы, двинулась, однако к Софии, где и произошло жестокое столкновение с отрядом милиции особого назначения. Буквально в ходе столкновения участникам похоронной процессии удалось взломать асфальт у ворот Софии и похоронить патриарха прямо под ее стеной. В конечном счете власти вынуждены были смириться с этим и над могилой было сооружено мраморное надгробие.

[42] Выступление министра иностранных дел Российской Федерации И.С. Иванова на VIII Всемирном Русском Народном Соборе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 3 февр. 2004, http://www.mospat.ru/archive/6352.html

[43] «Этот вопрос [о визите папы в Украину] в откровенной форме был поднят премьер-министром РФ Михаилом Касьяновым в ходе его недавней встречи с Иоанном Павлом Вторым в Ватикане». Цит. по: В Москве выражают озабоченность в связи с подготовкой визита папы римского на Украину. 2001. 30 марта (http://www.interfax-religion.ru/dialog/?act=archive&div=9475).

[44] Украинская греко-католическая церковь рассматривала перенос кафедры своего главы из Львова в Киев как свидетельство всеукраинского характера своей церкви, а не региональной ее природы, ограниченной Галицией, где, однако, сосредоточена львиная доля всех украинских греко-католиков. Московский патриархат назвал этот перенос «демаршем, затрагивающим религиозные чувства православных» и усилением греко-католиков, которое (усиление) не отвечает интересам православных.

[45] *Соловьев В.* Конфета по-киевски // Коммерсантъ-Власть. 2010. № 7 (861). 22 февр.

[46] Об одном из случаев такого сопротивления см.: *Конова Н.* Чьих будете? // Профиль. 2011. № 7 (176). 19 февр.

[47] См. результаты опроса общественного мнения: Церковно-релігійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми // Національна безпека і оборона. 2011. № 1—2 (119—120). С. 71.

[48] Rising Tide of Restrictions on Religion. Wash.: Pew Research Center, 2012. P. 62.

[49] По словам известного американского социолога Хосе Казановы. См.: *Casanova J.* Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and Its Effect on Ukrainian-Russian Relations // Harriman Review. 1996. Vol. 40. P. 9.

[50] Модернізація України — наш стратегічний вибір: Щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України. Київ, 2011. С. 42—43.

[51] Закон «Об основах государственной языковой политики» существенно расширяет сферу использования региональных языков и ограничивает сферу использования государственного украинского языка. Закон был подписан президентом В. Януковичем 8 августа 2012 года, несмотря на резкую критику юристов, правозащитников, общественных деятелей и выводы специалистов.

[52] Первого декабря 1991 года на территории Украинской ССР состоялся всенародный референдум, подтвердивший независимость Украины.

Бог в «зонах пограничья»

Адаптация православной церкви к новому религиозному разнообразию, пожалуй, один из самых болезненных процессов в современной религиозной жизни в Молдове | **ВИТАЛИЕ СПРЫНЧАНЭ**

В Молдове, как, наверное, и в большинстве других стран с преобладанием православного христианства, религия не только удовлетворяет духовные или метафизические запросы верующих. В значительной мере принадлежность к религии еще и ориентирует человека в политике, в его выборе между национализмом и космополитизмом, в его самоидентификации. Всё это переплетено сложным, иногда даже парадоксальным образом. Молдавское государство, будучи де-юре светским и религиозно нейтральным, де-факто демонстрирует в отношениях с религиозными институтами свои предпочтения, решительно поддерживая одни из них и преследуя либо ограничивая права других.

В последнее время, по мере того как страна все более вовлекается в разного рода интеграционные процессы на евразийском континенте, ее религиозная жизнь сталкивается с новыми вызовами (транснациональные религиозные сообщества, новые формы религиозности) и проблемами, такими как права сексуальных меньшинств, религиозные свободы или право на аборты.

Государство и церковь: формальные и неформальные аспекты отношений

После того как в августе 1991 года Молдова обрела независимость, большинство ограничений, препятствующих свободе вероисповедания, перестало существовать. Длительная эпоха советских религиозных гонений завершилась, и власти Молдовы объявили о своей приверженности демократическим ценностям и свободам. В марте 1992-го был принят Закона о культах [1]. Он гарантировал свободу религиозной деятельности не только для традиционных конфессиональных общин, таких как молдавские православные христиане, иудаисты и баптисты, но и для сравнительно новых религиозных групп наподобие адвентистов, мормонов и пр. Одновременно этот закон предусматривал право государства вести постоянный мониторинг религиозной жизни в стране, тем самым осуществляя контроль над ней. Так, та или иная религиозная группа, чтобы легализовать свою деятельность, должна была быть зарегистрирована в Государственной службе по делам культов.

Новый Закон о свободе совести, мысли и вероисповедания был принят только в 2007 году [2]. Он по-прежнему предусматривает контроль государства за финансово-экономической деятельностью религиозных организаций, но упростил процесс их регистрации и упразднил Государственную службу по делам культов. Процедура регистрации остается, без сомнения, одним из самых мощных инструментов, позволяющих государству регулировать доступ в ряды официально признанных в Молдове религий. И сменявшие

друг друга правительства использовали этот инструмент для того, чтобы не допустить официального признания конкретных религиозных общин. Два самых известных случая религиозных запретов касаются Бессарабской митрополии и мусульманских организаций.

Бессарабская митрополия была учреждена в 1925 году в рамках Румынской патриархии [3]; в 1944-м, после установления в Молдавии советской власти, она была ликвидирована, а в 1992 году воссоздана во главе с митрополитом, которым стал епископ Петру (в миру Ион Пэдурару). До 2004-го государство отказывалось признать эту патриархию, но после соответствующего решения Европейского суда по правам человека все-таки было вынуждено ее зарегистрировать. Особенно резко против легализации Бессарабской патриархии выступали коммунисты, находившиеся у власти с 2001-го по 2009 год. Основной причиной противодействия было ее подчинение Румынскому патриархату и укрепление ею традиционных связей молдавского православия с румынским. Руководство Коммунистической партии считало это угрозой своему проекту формирования национальной идентичности, который опирался на концепцию отдельной молдавской национальной идентичности, радикально отличающейся от румынской и противостоящей ей.

В свою очередь мусульманской общине Молдовы было отказано в признании на том основании, что она несет в себе угрозу духовным традициям молдаван и заставляет вспомнить о тяжелейшем наследии былых конфликтов между молдаванами и мусульманами (в основном в лице турок и татар). Все это кратко и емко сформулировал в 2000-м руководитель Государственной службы по делам культов Георге Армашу, который мотивировал отказ в регистрации мусульманских организаций тем, что «97 проц. населения Молдовы — христиане» [4]. Ситуация изменилась лишь в 2011 году, когда Министерство юстиции официально признало Исламскую лигу Республики Молдова — неправительственную организацию, представляющую мусульман Молдовы. Это вызвало резкую критику со стороны многих политиков (в том числе экс-президента Молдовы коммуниста Владимира Воронина), Молдавской митрополии (ее глава, митрополит Владимир, назвал это событие «унижением христианского большинства в стране») и нескольких консервативных протестантских групп [5].

Политизация Бога: церковь и политика

Преобладающая религия в Республике Молдова — православное христианство; здесь 3,1 млн православных (то есть 93 проц. населения, по данным переписи 2004 года), далее с огромным отставанием идут баптисты (1 проц.), адвентисты (0,3 проц.), а также атеисты и люди без религиозных убеждений (1,3 процента). [6]. Но этой огромной массе верующих не хватает своей автономной, автокефальной церкви, которая отождествляла бы себя с нацией наподобие армянской и грузинской церквей. Историческое наследие и различие политических интересов создали ситуацию, когда православные христиане оказались разделены между двумя конкурирующими религиозными центрами: Бухарестской патриархией (11 проц.) и Московской патриархией (86 процентов). Лояльность к той или иной церкви не является простой формальностью — она определяет взгляды соответствующих общин на национальное и геополитическое будущее страны. Бессарабская митрополия имеет сильную прорумынскую ориентацию вплоть до объединения Молдовы и Румынии, в то время как Молдавская митрополия выступает за более тесные отношения с Россией и восточным миром вообще.

Кроме того, Бессарабская митрополия неизменно поддерживает усилия молдав-

ских властей по вступлению Молдовы в Европейский союз, в то время как Молдавская митрополия выступает против интеграции в ЕС, потому что это повлечет за собой изменения в ценностной и правовой системах. В интервью для pravoslavie.ru митрополит Кишинёвский и всея Молдовы Владимир прямо сказал: «Евросоюз старается нам навязать и свои еврозаконы, чуждые нашим духовным и нравственным традициям» [7].

Можно спорить о том, насколько сильно геополитическая ориентация влияет на роль церкви в постсоветской Молдове, однако факт остается фактом: в настоящее время церковь вынуждена так или иначе ввязываться в политику и участвовать в политических играх. Одна из очевидных причин этого — изменение характера ее отношений с государством. Государство (независимо от симпатий правительства к церкви) остается светским, и политики стремятся использовать религию в своих политических целях, а вовсе не в интересах церкви. Кроме того, формальное отделение церкви от государства означает, что у церкви нет никакой возможности восстановить то влияние на политическую жизнь страны, каким она обладала в досоветское время. В результате церковь, как выразился Хосе Казанова, «вышла на публику». Поскольку ни одна из привилегий церкви теперь не признается априори, ей пришлось занять свою собственную позицию в открытых дебатах для защиты своего «канонического пространства» от вторжения «чужих групп», а также принять участие в общественных дискуссиях по спорным проблемам, таким как аборты и расширение прав сексуальных меньшинств.

Таким образом, хотя формально церковь отделена от государства, она не отделена от политики. Сейчас церковь даже рассматривает возможность прямого участия в партийной политике. В заявлении Священного Синода Молдавской православной церкви, сделанном в июне 2010-го, митрополит и несколько епископов утверждали, что церковь имеет право принимать участие в политической деятельности, когда считает это необходимым [8]. Тогда же церковь объявила о своей открытой и неизменной поддержке Гуманистической партии Молдовы, которую возглавляет Валерий Пасат, бывший руководитель *SIS* (Служба информации и безопасности Молдовы) как партии, представляющей и защищающей интересы церкви. Кроме всего прочего, Гуманистическая партия Молдовы объявила о намерении собрать подписи для проведения всенародного референдума по вопросу о преподавании религии в школе. Несмотря на энергичную поддержку церкви, вплоть до установки билбордов с изображениями митрополита вместе с лидером партии Пасатом на улицах Кишинёва и других городов, Гуманистическая партия получила только 15 тыс. голосов (0,9 проц.) и не смогла преодолеть избирательный порог [9]. Этот политический провал негативно отразился и на престиже церкви: многие молдаване считают, что церковь не должна участвовать в деятельности политических партий и что ее задача — консолидировать общество поверх партийных и этнических барьеров.

Трудно сказать, усвоило ли этот урок руководство Молдавской митрополии, но в настоящее время оно воздерживается от публичного выражения своих политических взглядов.

> “В настоящее время церковь в Молдове вынуждена так или иначе **ввязываться в политику** и участвовать в политических играх”.

Кроме того, такой прецедент дал государству повод для принятия поправки к Закону о свободе совести, мысли и вероисповедания, которая рекомендует церкви не выражать открыто свои политические предпочтения [10]. Эта поправка не позволяет церкви участвовать в деятельности политических партий по крайней мере официально. Но на самом деле, неофициально обе православные церкви по-прежнему глубоко вовлечены в партийную борьбу. Например, Бессарабская митрополия со времени ее воссоздания в 1992-м является «однопартийным субъектом». Христианско-демократическая народная партия, которую возглавляют Юрие Рошка и Влад Кубряков, помогала Бессарабской митрополии в ходе всего процесса ее регистрации. Их статус членов парламента Республики Молдова позволял им оформлять документы и лоббировать интересы Бессарабской митрополии как внутри страны, так и за рубежом. Такая зависимость Бессарабской митрополии от Христианско-демократической народной партии отрицательно сказалась и на популярности этой ветви православия, которая падала по мере того как снижалось число голосов, поданных за аффилированную с ней партию.

Ситуация с Молдавской митрополией совершенно иная. Однако и эта церковь, не будучи полностью зависимой от какой-либо одной политической партии, неизменно декларирует вполне определенные политические предпочтения. Как бы парадоксально это ни выглядело, она гораздо ближе к Партии коммунистов Республики Молдова (ПКРМ) и в целом к молдавским левым, чем к правому, по большей части, Альянсу за европейскую интеграцию (АЕИ). Такое избирательное сродство обусловлено некоторыми особенностями политической истории страны, а также современными геополитическими реалиями.

В не столь уж далеком прошлом ПКРМ оказала этой церкви огромную политическую, экономическую и правовую поддержку. Именно коммунисты «расчистили поле» для Молдавской митрополии, препятствуя деятельности религиозных групп, которые так или иначе угрожали ее монопольному положению, — Русской зарубежной церкви, прорумынской Бессарабской митрополии и мусульман. Именно коммунисты возглавили и провели крупные национальные кампании по сбору средств для восстановления некоторых крупных монастырей (например, Кэприянского и Курковского). Наконец, именно во время правления ПКРМ Молдавская митрополия сумела добиться введения в статью 15 Закона о свободе совести, мысли и вероисповедания пункта, в котором признается ее вклад в «жизнь, культуру и историю Республики Молдова». Этот пункт предоставил Молдавской митрополии большие возможности в борьбе за «чистоту» ее канонической территории.

"Коммунисты «расчистили поле» для Молдавской митрополии, **препятствуя деятельности религиозных групп,** которые угрожали ее монопольному положению".

Альянс за европейскую интеграцию, напротив, после прихода к власти в 2009 году объявил о своей твердой приверженности делу интеграции страны в Европейский союз. Этот процесс оказался сложным и трудным и до сих пор очень далек от завершения. Кроме того, это требует некоторых преобразований, которые Молдавская митрополия считает угрозой не только своему положению, но и сохранению, как выражаются ее представители, «моральной ткани нации». Споры идут по

следующим проблемам: принятие правовых норм, отменяющих дискриминацию сексуальных меньшинств, аборты и предоставление другим религиозным группам и конфессиям статуса официально признанных религий. Еще больше осложняет ситуацию то обстоятельство, что и церковь, и некоторые политические силы (социалисты, коммунисты, христианские демократы и консерваторы) всячески пытаются представить так называемую европейскую интеграцию процессом, по самой своей сути несовместимым с любой формой сотрудничества с «традиционным» российским культурно-политическим пространством.

Но, несмотря на эти трения, отношения между правящим АЕИ и Молдавской митрополией по-прежнему более чем удовлетворительные. Церковь чередует критические выпады с призывами к примирению. Кроме того, она экспериментирует и ищет новые формы участия в общественной жизни. Так, летом 2012-го митрополит Владимир посетил Святую гору Афон вместе с премьер-министром Молдовы Владом Филатом и президентом сепаратистского Приднестровья Евгением Шевчуком. Целью визита была попытка посредством общих молитв восстановить доверие между сторонами [11]. 4 марта 2013 года в качестве реверанса в сторону АЕИ митрополит призвал членов коалиции к компромиссу «ради идеалов нации и будущих поколений, которые нуждаются в примере для подражания» [12]. Но этот призыв не был услышан: на следующий день правительство Филата пало. У политики своя логика.

Бог в полисе: церковь и общество

Опросы общественного мнения регулярно показывают, что из всех институтов церковь неизменно пользуется наибольшим доверием. Согласно последнему опросу «Барометра общественного мнения», проведенному в ноябре 2012-го, церкви доверяет более 80 проц. респондентов [13], что намного превышает уровень доверия к средствам массовой информации, правительству, политическим партиям, местной администрации и армии. Этот громадный авторитет (если учесть, что в ходе последней переписи населения более 93 проц. молдаван назвали себя православными) ощутимо помогает официальным представителям церкви, особенно в тех случаях, когда нужно защитить некоторые привилегии, которыми пользуется Молдавская митрополия.

Означает ли это, что молдаване очень религиозные люди и что страна верна религии своих предков, как утверждают церковные иерархи? Разумеется, НЕТ, хотя здесь много нюансов. В самом деле, ни «Барометр общественного мнения», ни перепись 2004 года не были впрямую посвящены исследованию религиозной принадлежности населения: людям просто задавали общий вопрос об их самоидентификации с конкретной религией. Более подробные и точные данные о религиозности молдаван были получены в рамках Европейского исследования ценностей (*EVS*), проведенного первый и (пока) единственный раз в Молдове в 2008-м [14].

Неудивительно, что по данным *EVS*, в Бога верят примерно 94 проц. респондентов; практически такая же цифра фигурирует и в общих опросах. Удивительно то, что при этом, опять же по данным *EVS*, 22 проц. респондентов верят также в реинкарнацию (что отнюдь не соответствует официальному церковному догмату), только 60 проц. верят в существование рая, 56 — в существование ада и лишь 50 проц. верят в загробную жизнь. Таким образом, вырисовывается довольно сложный портрет среднестатистического православного христианина, который весьма своеобразно примиряет официальные богословские догматы (о существовании Бога) с языческими и неправославными представлениями (такими, как реинкарнация).

Кроме того, эти данные показывают, что формальная вера в Бога не предполагает автоматического членства в религиозной организации (таковых среди опрошенных только 14 проц.) или добровольной работы в религиозной организации (всего 11 проц. респондентов). Более того, высокий уровень веры в Бога не соответствует цифрам посещаемости религиозных служб. Только 14,4 проц. опрошенных присутствуют на церковной службе раз в неделю или чаще, и примерно половина респондентов (47,6 проц.) бывают на церковных службах лишь в некоторые религиозные праздники.

В целом картина поразительно похожа на ту, которую обнаружила Грейс Дэви в Великобритании. Это несоответствие между декларируемой религиозностью и фактической религиозной практикой она называет «верой без принадлежности [к церкви]» (*believing without belonging*) [15]. Эти данные вовсе не означают, что среднестатистический православный верующий в Молдове — лицемер в вопросах религии. На самом деле он или она по традиции принадлежит к издавна укорененной здесь церкви, публично декларируя приверженность ее доктринам, однако наедине с собой пестует иную, сугубо личную и эклектичную духовность, зачастую не имеющую ничего общего с православием.

В любом случае православие заметно присутствует в публичном пространстве. В каждой деревне есть хотя бы одна православная церковь и множество распятий-круцификсов. После 1991 года монастыри в большинстве своем были восстановлены, реконструированы и даже расширены за счет как государства, так и частных доноров. Молдавские политики из всех партий, может быть, и не вполне искренне демонстрируют свою принадлежность к церкви: они посещают службы в дни важных церковных торжеств (в основном на Пасху и Рождество), посылают поздравления по случаю религиозных праздников, стараются не нанести ущерб престижу церкви и не противостоять ей явно.

Кроме того, православие заметно присутствует в частной жизни, преимущественно в форме ритуалов: большинство так называемых обрядов перехода (*rites de passage*), то есть обрядов, связанных с заключением брака, рождением ребенка, похоронами, до сих пор проводится с участием священника. По данным *EVS*, более 90 проц. респондентов считают, что такие события должны сопровождаться церковной службой. Церковь также удовлетворяет индивидуальные духовные запросы (80 проц. респондентов), но лишь чуть более трети опрошенных (37 проц.) считают, что церковь способна давать ответы на социальные проблемы.

Православная церковь *versus* другие религиозные группы: как правило, противостояние, но в отдельных случаях и сотрудничество

Как и для других православных церквей в постсоциалистических странах, самая большая проблема, с которой пришлось столкнуться Молдавской митрополии в новой демократической Молдове, — это то, что некоторые исследователи православия метко определили как *вызов свободы* [16]. С одной стороны, в наши дни Молдавская православная церковь располагает беспрецедентной институциональной автономией, может свободно проповедовать свое учение, без всяких ограничений строить новые церкви и монастыри или реконструировать старые, издавать журналы, газеты и книги, налаживать и развивать связи с другие церквями, культами и конфессиями, публично выражать свое мнение по важным вопросам, представляющим общественный интерес, заниматься благотворительностью и оказывать помощь, свободно протестовать и выражать несогласие. Но, с другой стороны, такой же свободой по крайней мере фор-

мально располагают и другие религиозные культы и организации.

Наверное, именно эта вторая сторона религиозной свободы больше всего беспокоит Молдавскую православную церковь. Оказалось, что снятие государственных ограничений и преследований за религиозные убеждения ни в коей мере не означает восстановления досоветской монополии Молдавской православной церкви в религиозной жизни страны, а обеспечивает лишь выравнивание возможностей, когда все культы и конфессии относительно свободно могут конкурировать в борьбе за души людей. То есть равные права были обеспечены и признанным религиям — православию, баптизму, свидетелям Иеговы, иудаизму, и новым для Молдовы верованиям — бахаизму, мормонам, пятидесятникам и др.

Адаптация православной церкви к новому религиозному разнообразию — это, пожалуй, один из самых болезненных процессов в современной религиозной жизни в Молдове. Активизировались прежние соперники православия, которые под жестким контролем секулярного Советского государства вынуждены были вести себя тихо.

Постоянной темой в общественных дебатах стало отношение Молдавской православной церкви к иудаизму. Тема эта не блещет новизной или оригинальностью, но в Молдове она весьма болезненна. Дело в том, что один из самых жестоких еврейских погромов в истории Российской Империи имел место в апреле 1903-го в Кишинёве [17]. Позже молдавские евреи были подвергнуты гонениям в годы Холокоста. В обоих случаях в происходившем не было вины церкви (наоборот, можно припомнить много случаев, когда православные священники прятали евреев во время Холокоста, тем самым спасая им жизнь). Но правда и то, что антисемитизм, традиционно присущий православной церкви, веками формировал негативное отношение к евреям, что, в свою очередь, создавало благоприятный климат для погромов. К счастью, молдавское общество в целом сумело преодолеть антисемитизм и научилось не драматизировать этнические и религиозные различия. Согласно *EVS*, доля молдаван, которые не хотели бы иметь евреев в качестве соседей, составляет 21 проц., то есть таких людей гораздо меньше, чем тех, кто не хотел бы жить рядом с цыганами (47,6 проц.) и гомосексуалистами (75,7 процента).

> “Самая большая проблема, с которой пришлось столкнуться Молдавской митрополии в новой демократической Молдове, — это **вызов свободы**”.

Однако недавние события показали, что потенциально церковь способна возродить антисемитизм в качестве политического инструмента для защиты своих привилегий или отстаивания своей гегемонии в религиозной жизни молдавского общества. Наиболее известный случай произошел в декабре 2009 года, когда православный священник Анатолий Чибрик возглавил антисемитскую демонстрацию в Кишинёве, в ходе которой были уничтожены иудаистские символы, размещенные в парке по случаю еврейского праздника Ханука. Традиционный еврейский семисвечник сбросили с постамента на площади Европы, а затем положили его у подножия памятника молдавскому господарю Штефану чел Маре. Анатолий Чибрик заявил, что «единственной целью акции было убрать антихристианские символы из центра Кишинёва, а не уничтожить или осквернить их» [18]. Он оправдывал свой поступок тем, что

хотел защитить молдавских православных от «еврейской опасности», которая им угрожает. Кроме того, Чибрик сказал, что акт установки еврейской религиозной символики в публичном месте только «разжигает межрелигиозную ненависть в стране» [19]. Вся акция была представлена как «защита Православия от иноземных захватчиков».

Это происшествие вызвало шок на государственном и международном уровнях, но на Анатолия Чибрика был лишь наложен административный штраф в размере 600 леев (около 50 дол.) за «оскорбление религиозных чувств и осквернение предмета религиозного почитания». Владимир, митрополит Молдовы и глава Молдавской митрополии, осудил действия Чибрика, но при этом выразил сожаление, что евреи Молдовы сами способствовали распространению религиозного конфликта, установив иудаистский религиозный символ в месте, которое так дорого для христиан [20].

Как уже было сказано выше, отношения между двумя главными православными митрополиями — Бессарабской и Молдавской — крайне антагонистичны. К сожалению, молдавские власти, как правило, не хотят играть роль беспристрастного арбитра и поддерживают одну из сторон — Молдавскую митрополию.

Острые разногласия существуют и в отношении собственности. Действующий закон предусматривает реституцию конфискованной в советское время собственности отдельных лиц, но ничего не говорит о религиозных общинах. Бессарабская митрополия в судебном порядке требует признания за нею права собственности на несколько монастырей и церквей, но пока она в этом не преуспела. Дело осложняется тем, что государство неизменно отказывается вернуть Бессарабской митрополии ее архивы, и поэтому у митрополии нет возможности документально подтвердить свои претензии на собственность [21]. Бессарабская митрополия — не единственная жертва этих правовых коллизий: католическая церковь и лютеранская община тоже требуют возвращения конфискованных у них зданий, но государство не желает к ним прислушаться.

> “Православная церковь стремится не только контролировать физическое пространство, но и господствовать **в пространстве символическом**”.

Православная церковь стремится не только контролировать физическое пространство, но и господствовать в пространстве символическом. Стремясь достичь этого, она полностью отрицает или старается дискредитировать претензии других групп представлять те или иные стороны молдавской идентичности. Вот пример: церковь адвентистов Молдовы планировала 15 августа 2008 года провести публичное чтение Библии на центральной площади Кишинёва. Она запросила разрешение у мэрии Кишинёва, однако получила отказ. Оказалось, что одновременно с письмом адвентистов было получено послание от Молдавской митрополии, в котором подчеркивалось: подобное мероприятие оскорбит чувства православных христиан, поскольку будет проходить в непосредственной близости от некоторых самых почитаемых православными христианами и этническими молдаванами мест — кафедрального собора и памятника Штефану чел Маре [22]. Чтобы не раздражать Православную церковь, мэрия предпочла проигнорировать пункт статьи 4 (3) Закона о свободе совести, мысли и

вероисповедания, в котором говорится, что государство не должно давать оценку религиозных доктрин.

Однако было бы неправильно на основании вышеописанных случаев делать вывод, что отношения между Молдавской митрополией и другими христианскими и нехристианскими общинами — сплошь вражда и соперничество. Ради справедливости надо отметить, что, несмотря на такого рода конфронтацию, Молдавской митрополии удалось наладить плодотворное сотрудничество с соперничающими религиозными церквями и группами по ряду менее спорных вопросов. Будучи разделенными по вопросу о том, «какая религия самая истинная», они заняли одинаковые (или по меньшей мере очень близкие) позиции по отношению к Закону о равенстве шансов, абортам, преподаванию религии в школе, к вакцинации детей. Особенно яркий пример межконфессионального сотрудничества продемонстрировали Молдавская митрополия и несколько групп, принадлежащих к молдавской баптистской общине.

Этому способствовали дискуссии вокруг Закона о равенстве шансов, который предусматривает официальную правовую защиту от дискриминации для сексуальных меньшинств. Обе религиозные группы выступают против закона. При этом имеет место своеобразное разделение труда. Будучи самым представительным религиозным институтом в Молдове, Молдавская митрополия отвечала, в основном, за «внутренний фронт»: она мобилизовала духовенство и верующих на протесты перед зданием, где парламент обсуждал закон, провела громкую кампанию в СМИ, призванную повысить осведомленность населения об опасностях «гомосексуализации страны». Баптисты, со своей стороны, не только принимали участие в мероприятиях, организованных Молдавской православной церковью, но и сами провели ряд акций. В частности, они пригласили нескольких «иностранных экспертов», в основном из США, чтобы обсудить опасность легализации гомосексуализма. Среди приглашенных был человек с весьма неоднозначной репутацией — Пол Кэмерон, известный антигей-активист и исследователь сексуальных отношений, который утверждает, что гомосексуальность связана с растлением несовершеннолетних и с другими социальными пороками (его работы отвергаются основными профессиональными ассоциациями США). Кэмерон приезжал в Молдову три раза: в октябре 2008-го, в мае 2009-го и в октябре 2011 года. В январе 2011-го Молдову посетил еще один неоднозначный антигей-активист — американский пастор и адвокат Скотт Лайвли, частично ответственный за суровый антигомосексуальный закон, принятый в Уганде. Лайвли тоже предупредил молдаван об опасности гомосексуализма. Так вот, Лайвли и Кэмерон были приглашены в Молдову двумя консервативными баптистскими группами — *Pro Familia* и *Moldova Crestina* [23].

В качестве символического жеста, демонстрирующего стремление обеих религиозных общин к сотрудничеству, митрополит тепло принял Пола Кэмерона в своей резиденции. Как было заявлено в официальном пресс-релизе, оба собеседника разделяют «мысли и идеи» о том, как лучше всего защищать семейные ценности [24]. Позднее это сотрудничество еще больше укрепилось благодаря совместным усилиям по введению преподавания креационизма в школе и борьбе за отмену обязательной вакцинации.

Наконец, Молдавская православная церковь по своей природе не противостоит неправославным религиозным группам. Просто ее позиция формируется нынешними реалиями и — чаще всего — отношениями с молдавским государством. Если государство поддерживает и защищает церковь, как это было во время правления коммунистов в

Молдове, Молдавская митрополия больше концентрируется на действиях, касающихся защиты границ веры. В такие времена она ведет себя более агрессивно по отношению к религиозным конкурентам. Если же государство отказывается помогать Молдавской митрополии, как это происходит сейчас, в годы правлении проевропейских сил, которые демонстрируют «равноудаленное» отношение ко всем конфессиям, а то и вовсе выступают с инициативами, угрожающими самой сути религиозной жизни в Молдове, Молдавская митрополия вынуждена сотрудничать с другими религиозными общинами. Необходимость противостоять общему врагу оказывается сильнее разногласий по теологическим и доктринальным вопросам.

Боги в глобальной деревне: церковь и глобализация

Нынешние отношения православной церкви с государством и другими религиозными общинами во многом обусловлены наследием прошлого. В качестве примера можно привести антисемитизм церкви, прослеживающийся с самых первых лет христианства. Конфликт с католицизмом датируется по меньшей мере 1054 годом, когда произошел церковный раскол, если не более ранней датой. Существует и длительная история отношений между православием и исламом, порой откровенно конфликтная, как в эпоху турецкого и татарского нашествий, а в другие времена сравнительно мирная (например, в рамках миллетов — городских кварталов, в которых проживают люди одной конфессии, наделенных определенной административной автономией).

Когда в конце XX века православной церкви пришлось столкнуться с глобализующимся миром, оказалось, что прошлое не является столь уж безупречным источником вдохновения для практической деятельности в наши дни. Кроме того, антирелигиозная политика и насильственная секуляризация сверху, проводившиеся Советским государством, негативно сказались на преемственности православной интеллектуальной традиции в Молдове. Поэтому в 1990-е годы церковь не могла полагаться на преемственность, а должна была быстро двигаться вперед, «отбрасывая отработанные ступени». Кроме того, советское государство проводило политику принудительной изоляции Молдавской митрополии, что также отрицательно сказалось на ее способности следовать современным тенденциям и поддерживать постоянный диалог с другими церквями за границей.

На протяжении всей своей истории молдавское православие существовало как местная, территориальная вера. Да, она дважды меняла свои геополитические приоритеты: с конца XIV века до 1813 года она подчинялась Вселенскому Константинопольскому Патриархату, а с 1813-го — Московскому Патриархату [25]. Но она по-прежнему оставалась, прежде всего, организацией православных, живших на территории Молдовы. Распад Советского Союза в 1991 году и последующие изменения в экономике и в обществе решительным образом изменили эту традиционную картину. Постепенное, но неуклонное ухудшение экономической ситуации в стране (по данным Всемирного банка, ВВП Молдовы упал с 3,59 млрд дол. в 1990-м до 1,7 млрд дол. в 1995-м, а в 2000 году достиг низшей точки —1,17 млрд дол.) заставило многих молдаван искать работу и место жительства за рубежом. Точные данные о числе постоянно или временно эмигрировавших молдаван отсутствуют, но, по имеющимся оценкам, доля людей, побывавших или остающихся в эмиграции на Украине, в России, других странах, образовавшихся на территории бывшего Советского Союза, а также в Израиле и США, составляет от 25 до 40 проц. экономически активного населения Молдовы [26].

Столь масштабный демографический исход из страны представляет, пожалуй, самую

серьезную проблему и для Церкви, и для государства в эпоху, наступившую после 1991 года. Численность прихожан в стране резко сократилась; произошли и заметные изменения в структуре семьи (в частности, увеличилось число семей с одним родителем, и выросло число детей, которые живут не с родителями, а с бабушками и дедушками). В международном плане впервые в истории Молдовы государству и церкви пришлось столкнуться с ситуацией, когда значительная доля молдаван находится за рубежом, и эту общность надо как-то организовать и защитить. Например, молдавская диаспора, разбросанная по всему свету, имеет свои религиозные потребности, которые должны быть предметом заботы со стороны церкви. Что для этого нужно сделать?

Один возможный ответ очевиден: православная церковь должна сотрудничать со светскими и религиозными властями на Западе, стараясь там открывать храмы, в которых будут проходить церковные службы для молдавских мигрантов. В 2009-м в Италии и Португалии имелось по меньшей мере 12 молдавских православных приходов [27]. Первые из них появились в Фиденце и Виченце (Италия), затем в Симонне, Перудже и Асти (тоже все в Италии), а в 2008-м, после нескольких лет переговоров, открылся приход в Фаро (Португалия). Следует отметить, что, несмотря на напряженные отношения православных с католиками в самой Молдове, все приходы Молдавской митрополии в ЕС пользуются зданиями, предоставленными им католической церковью. Наибольший интерес представляет сегодня ситуация в Италии. Число иммигрантов из Молдовы здесь больше, чем в других странах ЕС. По данным некоторых исследований, рост численности православных христиан (в основном румын и молдаван, но также украинцев, сербов и русских) в Италии настолько значителен, что в 2012 году православие стало здесь второй по значимости религией после католицизма [28].

Серьезной проблемой зарубежных приходов для молдавских иммигрантов является то, что им приходится брать на себя некоторые светские функции, которые внутри Молдовы обычно являются прерогативой государства. В той или иной степени многие иммигрантские церкви становятся общественными центрами, оказывающими землякам большую социальную, культурную и экономическую помощь. Например, в Падуе при церкви *Nativita di Santissima Maria* существует благотворительная организация, которая заботится о сиротах, оказывает иммигрантам юридическую помощь, распределяет между бедными продукты питания и т. п.

“Масштабный **демографический исход** из страны представляет самую серьезную проблему и для церкви, и для государства в эпоху, наступившую после 1991 года”.

Объемы светских услуг, предоставляемых церквями молдавским иммигрантам, различны и зависят от размеров общин и достатка прихожан, но в большинстве случаев приходы активно действуют как минимум в одной из следующих областей [29]:

- Поддержание этнической идентичности и национальной традиции. Большинство молитв читается на двух языках: итальянском и румынском/русском. Летом 2012-го, когда я был в Падуе, один иммигрант сказал мне, что такие церкви очень важны, потому что в них дети изучают родной язык, совершенствуются в нем и получают знания о родной стране.
- Расширенные социальные сети, или «расширенные псевдосемьи для иммигран-

тов». Конгрегации обеспечивают своим членам разветвленные сети неформальной поддержки, среду, в которой люди доверяют друг другу. В такой среде связи индивидуума расширяются, выходя далеко за пределы его/ее семьи и профессиональной среды. Такие сети могут быть мобилизованы для получения неформальной поддержки, доступа к различным товарам и услугам по низким ценам или вообще бесплатно, а также к информации в области образования, жилья и возможностей трудоустройства.

• Более широкие социальные связи. Подобные связи возникают в рамках отношений, которые община поддерживает с другими коммунальными институтами и/или конгрегациями, политическими организациями, такими как партии, и средствами массовой информации. Порой конгрегации создают межконфессиональные объединения для реализации конкретной политики или решения конкретных задач, например в сфере благотворительности и помощи бедным.

• Информационные потоки. Конгрегации могут предоставлять своим членам информационные услуги — формальные и неформальные. Формальные услуги — это, в частности, планирование финансов, регистрация на бирже труда, медицинское обслуживание, срочная помощь в чрезвычайных ситуациях — деньгами, продовольствием и жильем. Неформальные услуги — это предоставление информации о различных благоприятных возможностях, альтернативах или доступных услугах, например, в сфере образования, о предложениях и скидках в продуктовых магазинах, а также о событиях в родной стране.

• Свободное пространство. Прихожане могут использовать физическое пространство церкви, то есть принадлежащие церкви сооружения и территории, разными способами. Иногда в церквях проводятся ярмарки изделий народных ремесел, этнические фестивали и концерты, мероприятия для установления деловых контактов и кулинарные празднества. Тем самым у прихожан появляется защищенное пространство для неформальной социализации и общения с целью сохранения и воспроизведения своей этнической идентичности, а также для приобщения иммигрантов второго и третьего поколений к родной культуре и национальным традициям.

• Социализация и общение. Поскольку многие иммигранты работают в условиях «социальной изоляции» (в основном, ухаживают за пожилыми людьми) и к тому же зачастую нелегально, церковь предоставляет им возможности для общения и поддержания дружеских связей. Одна молдаванка в личной беседе сказала: «В церкви я молюсь Богу. В церкви я встречаюсь с друзьями. У нас только один выходной день в неделю, как правило, воскресенье. Поэтому церковь — наилучшее место для встреч».

• Общественная деятельность и участие в политической жизни. Конгрегация обеспечивает площадку, где принимаются решения, обсуждается будущее общины и ее деятельность. В ходе этих дискуссий вырабатываются и совершенствуются политические и гражданские навыки и, кроме того, формируются жизнеспособные модели эффективной мобилизации общины и ее участия в политической жизни.

• Сети поддержки. Кроме того, конгрегации формируют сети поддержки нуждающихся, в рамках которых они оказывают продовольственную помощь, снабжают одеждой, помогают в поисках работы или даже рекомендуют конкретных людей работодателям, предоставляют транспортные услуги, в частности, помогают добираться до церкви и обратно и т. д.

Именно с учетом ситуации с мигрантами православной церкви приходится отказываться от своего «религиозного империализма». Как показывает опыт, большинство православных приходов за рубежом становятся «местными», то есть они, как правило, перенимают нормы и правила поведения, принятые в среде иммигрантов, а не в Молдове. И поведение, которое было бы немыслимым в Молдове, считается нормальным в иммигрантской среде в Италии или Испании. Иногда подобная «гибкость практик» порождает трения с православной общиной в Молдове. Например, в январе 2012 года Вениамин Ону, приходской священник в Фиденце и Виченце (Италия), присоединился к молитве за единство всех христиан, в которой участвовали также католический епископ из Виченцы Бениамино Пеццолли, методистский пастор Уильям Джордан и несколько православных клириков. Это событие вызвало ярость у некоторых радикальных православных групп в Молдове, которые усмотрели в нем предательство православия. Но, несмотря на их жесткую критику, в январе 2013-го Вениамин Ону вновь принял участие в такой молитве.

Заключение

Итак, молдавская православная церковь, как мы видим, многолика. У нее есть «примирительный» лик, который она являет, прежде всего, в попытках урегулирования приднестровского конфликта, содействуя политическому диалогу в стране. Есть у нее и «воинственный» лик, который она являет, прежде всего, в тех областях, в которых ощущает угрозу своим интересам (это, в частности, посягательства на ее привилегированные отношения с государством и легализация сексуальных меньшинств). Кроме того, церковь вынуждена демонстрировать и «экуменический» лик, особенно в сферах, касающихся сотрудничества с церквями и органами государственной власти в странах ЕС. Ни один из этих ликов не является «типичным», «основополагающим» для православной церкви. Все они представляют собой ее частичные и контекстуальные проявления. По этой причине следует всячески избегать любых обобщений типа «церковь, по своей сути, такая-то и такая-то». Необходимо помнить, что церковь может адаптироваться и проявлять себя по-разному в зависимости от социального контекста, в который она вписана. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Закон о культах № 979 от 24.03.1992 см.: http://lex.justice.md/viewdoc.php?action=view&view=doc&id=311757&lang=2

[2] Закон № 125 о свободе совести, мысли и вероисповедания от 11.05.2007, см.: http://lex.justice.md/viewdoc.php?action=view&view=doc&id=324889&lang=2

[3] Mitropolia Basarabiei: Contextul istoric, см.: http://www.mitropoliabasarabiei.ro/?page_id=69

[4] Islamic Human Rights Commission, 2003, см.: http://www.ihrc.org.uk/show.php?id=677

[5] Conservatives Angered by Moldova's Recognition of Muslims, см.: http://www.rferl.org/content/moldova_recognition_of_muslims_angers_conservatives/24177283.html

[6] Перепись населения: Демографические, национальные, языковые и культурные характеристики, см.: http://www.statistica.md/pageview.php?l=ru&id=2234&idc=295

[7] «Мы не делим святых по национальному признаку»: Беседа с митрополитом Кишинёвским и всея Молдовы Владимиром, см.: http://pravoslavie.ru/guest/47326.htm

[8] Curierul Ortodox. No. 6 (227). June 17. 2010. P. 1, см.: http://curierulortodox.info/pdf/2010/2010_06.pdf

[9] Конкуренты на досрочных парламентских выборах 2010 года, см.: http://www.e-democracy.md/ru/elections/parliamentary/2010/opponents/

[10] Закон № 278 о внесении изменений и дополнений в Закон о религиозных культах и их составных частях от 27.12.2011, см.: http://lex.justice.md/ru/342166/

[11] Урегулирование молитвами: Филат, Шевчук и митрополит Владимир побывали на горе Афон в Греции, см.: http://ru.publika.md/link_570481.html

[12] Message of Conciliation Addressed by His Eminence Metropolitan Vladimir to the Politicians of the Republic of Moldova. Mar. 4. 2013. См.: http://mitropolia.md/en/message-of-conciliation-addressed-by-his-eminence-to-the-politicians-of-the-republic-of-moldova/

[13] Barometer of Public Opinion. Nov. 2012. См.: http://ipp.md/public/files/Barometru/2012/BOP_11.2012_prima_parte_English.zip

[14] European Values Study 2008: Republic of Moldova, см.: http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5

[15] *Davie G.* Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. Wiley, 1994.

[16] *Roudometof V., Agadjanian A., Pankhurst J. G.* Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces in the Twenty-first Century. Rowman Altamira, 2005.

[17] *Penkower M. N.* The Kishinev Pogrom of 1903: A Turning Point in Jewish History // Modern Judaism. Vol. 24, No. 3. 2004. P. 187–225.

[18] Police Probe Desecration of Jewish Symbols in Moldovan Capital. См.: http://social.moldova.org/news/police-probe-desecration-of-jewish-symbols-in-moldovan-capital-204946-eng.html

[19] Părintele Anatol Cibric susţine în acest moment o conferinţă de presă. См.: http://www.jurnal.md/ro/news/parintele-anatol-cibric-sustine-in-acest-moment-o-conferinta-de-presa-75130/

[20] О позиции Митрополии Молдовы в оценке акции протеста в парке «Святого Штефана Великого» см.: http://sitevechi.mitropolia.md/main/show_article/1854

[21] Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. Moldova. International Religious Freedom Report for 2011. См.: http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?dlid=192839

[22] Blog of Vitalie Spranceana: Rasisme juridice. См.: http://www.spranceana.com/2009/08/19/rasisme-juridice/

[23] Bill. Retrieved Radio Free Europe. Radio Liberty. Gay Rights at Center Stage in Battle Over Moldova Antidiscrimination, http://www.rferl.org/content/gay_rights_take_center_stage_in_moldova/2337579.html

[24] Пол Кэмерон нанес визит в епархиальное управление. См.: http://mitropolia.md/ru/%D0%BF%D0%BE%D0%BB-%D0%BA%D1%8D%D0%BC%D0%B5%D1%80%D0%BE%D0%BD-%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%88%D0%B8%D0%BB-%D0%B2%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D1%82-%D0%B2-%D0%B5%D0%BF%D0%B0%D1%85%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D1%8C/.

[25] *Panas M.* Istoria Bisericii Ortodoxe din Moldova. Chisinau, 2009.

[26] International Organization for Migration. Moldova: New Extended Migration Profile Report. 2012, http://iom.md/attachments/110_emp_report.pdf

[27] Chiesa Ortodoxa Moldava “Nativita di Santissima Maria”. Mitropolia Moldovei a deschis 12 biserici peste hotare, în ultimii ani. См.: http://padovaortodoxa.wordpress.com/2009/03/19/mitropolia-moldovei-a-deschis-12-biserici-peste-hotare-in-ultimii-ani/

[28] La Repubblica. 22.01.2013. Il sorpasso degli ortodossi, prima minoranza d’Italia. См.: http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/01/22/il-sorpasso-degli-ortodossi-prima-minoranza-ditalia.html

[29] Ortodoxia in Italia, http://ortodox.it/intalnire-cu-reprezentantii-mai-multor-culte/

Церковь — постсекулярная или постсакральная?

Если Армянская апостольская церковь не начнет необходимые реформы во всех сферах церковной жизни, через несколько лет она столкнется с большими трудностями | **ОГАННЕС ОГАННИСЯН**

После провозглашения независимости Армении в стране начались публичные выступления и бурные дискуссии о роли религии и церкви, которые в последние годы стали заметно активнее. Тому есть объективные причины, поскольку исторически Армянская апостольская церковь (ААЦ) играла важнейшую роль в жизни армянского общества, и, согласно общему мнению, именно она взяла на себя функции по самоорганизации и управлению армянской нацией в период, когда не было сложившейся государственности.

Подобная точка зрения присутствует в школьных учебниках, научных публикациях и в общественном сознании. Хотя в Конституции Армении заложен принцип отделения церкви от государства, в стране широко распространено убеждение, что с момента принятия христианства в 301 году Армянская апостольская церковь представляет собой государственную религию. Христианство — один из факторов самоидентификации армян, несмотря на то что долгое время значительную роль продолжали играть и языческие верования (впоследствии они были адаптированы христианством и сохранились лишь в форме локальных ритуалов [1]).

Глава Араратской Патриаршей епархии архиепископ Навасард Кчоян в одном из своих интервью отметил: «Армянская Апостольская Церковь как религиозная организация является национальной; в этом смысле на протяжении нескольких веков шло отождествление национального и религиозного, и это тождество сформировало систему ценностей у армян. Таким образом, судьба армянского народа и Армянской Святой Апостольской Церкви складывалась одинаково, вбирая в себя наследие предков» [2]. Премьер-министр Армении Тигран Саркисян поддержал эту точку зрения, сделав в одном из своих интервью сенсационное заявление о том, что «принцип отделения церкви от государства устарел» [3].

Однако многие интеллектуалы критически относятся к отождествлению религиозного и национального. Роль религии как одной из составляющих идентичности со временем заметно уменьшилась, что подтверждается, в частности, заявлением президента Сержа Саргсяна в Лос-Анджелесе [4]. Несомненно, что такой подход обусловлен, помимо всего прочего, и развитием современных высоких технологий, и различиями в религиозной принадлежности армян, и поиском эффективных взаимоотношений между ними [5].

В отличие от других государств, где существует множество этнических и религиозных меньшинств, Армения — моноэтническая страна, и в ней нет очевидного религиозного разнообразия, хотя здесь находится более 50 зарегистрированных религиозных организаций, в основном, пятидесятники и другие протестантские деноминации [6]. В последнее время споры о том, как принадлежность к Армянской апостольской церкви соотносится с армянской идентичностью, идут непрерывно. Этим дискуссиям способствует, с одной стороны, националистическая идеология правящей Республиканской партии и связанный с ней дискурс, а с другой стороны — деятельность некоторых неправительственных организаций [7], а также публикации отдельных интеллектуалов. В этой связи следует упомянуть работу историка Гамлета Давтяна, которая стала бестселлером в Армении. Автор критикует общепринятую концепцию армянской истории и обвиняет ААЦ в том, что она в середине V века не поддержала усилия армянского государства и армянских царских семей (особенно семьи Сюни) по воссозданию Великой Армении. Это, по его мнению, привело к ослаблению, упадку, и в итоге к невозможности восстановить армянскую государственность [8]. Некоторые ученые и духовенство критикуют подобный подход, однако вопрос о взаимосвязи армянской идентичности и Армянской апостольской церкви остается открытым и требует дальнейшего обсуждения [9].

Исторически Армянская апостольская церковь была духовным и религиозным институтом, который удовлетворял духовные потребности армянского народа, способствовал сохранению армянской нации, однако занимал жесткую позицию по отношению к представителям религиозных меньшинств, которые по большей части либо были физически истреблены, либо изгнаны из страны [10]. Роль ААЦ значительно возросла после геноцида армян в Турции в 1915 году, когда многие армяне вынуждены были переселиться в другие страны, в которых единственными структурами, объединяющими армянский народ, были только Армянская апостольская, Армянская католическая и Армянская евангелическая церкви. В советский период (1921—1991) ААЦ была лишена возможности активно функционировать на территории Советской Армении, однако многочисленные зарубежные епархии, находившиеся в других странах, в частности в Аргентине, Уругвае, Бразилии, Австралии, Сирии, продолжали свою деятельность, направленную на то, чтобы сохранить армянскую нацию и не допустить ее ассимиляции. В 1921 году, после геноцида армян, Католикосат Великого Дома Киликии переместился в Антилиас (Ливан). Отношения между Киликийским и Эчмиадзинским Католикосатами не всегда были гладкими и дружескими, что негативно сказалось на единстве армян, проживающих за рубежом [11].

После обретения Арменией независимости в 1991 году часть священнослужителей вернулась в Армению из Турции и некоторых арабских стран (Ливан, Сирия), хотя они и продолжали поддерживать тесные контакты с епархиями в этих государствах. Тем не менее большинство священнослужителей армянской диаспоры остаются в Киликийском Католикосате и продол-

“Киликийский престол пытается активно воздействовать на правительство Республики Армения только **в вопросах отношений с Турцией**”.

жают работать в Ливане, в Антилиасе. Киликийский Католикосат обладает большим влиянием на армян, проживающих на Ближнем Востоке, но, в свою очередь, находится под влиянием традиционной армянской партии «Армянская революционная федерация» (Дашнакцутюн). Киликийский престол пытается активно воздействовать на правительство Республики Армения только в вопросах отношений с Турцией. После подписания армяно-турецких протоколов в 2009 году Киликийский престол проявил большую активность и осудил правительство Армении за подписание этих документов. Во всех остальных случаях Киликийский престол сохраняет дружественные отношения с армянским правительством. А Святой Престол Эчмиадзин, за исключением отдельных священнослужителей, вообще никогда и ни за какие действия не критиковал правительство.

Современная Армянская апостольская церковь представлена четырьмя независимыми ветвями: Первопрестольный Святой Эчмиадзин, Великий Дом Киликии, Армянские патриархаты Константинополя и Иерусалима. Кроме традиционных религиозных институтов, большую роль в жизни армянского народа играли Католический Католикосат из монастыря Бзуммар и Армянская евангелическая церковь. Из всех перечисленных ветвей самые тесные связи с Республикой Армения поддерживает Первопрестольный Святой Эчмиадзин, именно эти отношения мы и рассмотрим далее в статье.

Религия и политика: насколько политизирована Армянская апостольская церковь?

После обретения Арменией независимости в 1991 году вопрос об отношениях между государством и церковью всегда стоял в политической повестке дня. Эти отношения регулируются Законом «О свободе совести и религиозных организациях», принятым 17 июня 1991-го и измененным 10 сентября 1997 года. За последнее десятилетие священнослужители ААЦ установили более тесные контакты с армянскими властями на разных уровнях и постепенно увеличили присутствие Церкви в различных сферах общественной жизни.

Рост влияния Армянской апостольской церкви определяется не только субъективными факторами, но и изменениями в законодательстве Армении. Статья 23 Конституции Армении, принятой на референдуме 5 июля 1995 года, гласит: «Каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии». В статье 8.1 измененной Конституции от 27 ноября 2005-го говорится следующее: «В Республике Армения церковь отделена от государства. Республика Армения признает исключительную миссию Армянской Святой Апостольской Церкви как национальной церкви в духовной жизни армянского народа, в развитии его национальной культуры и сохранении национальной самобытности. В Республике Армения гарантируется свобода деятельности всех религиозных организаций, действующих в установленном законом порядке. Отношения Республики Армения и Армянской Святой Апостольской Церкви могут регулироваться законом». А статья 26 гласит: «Каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу изменения религии или убеждений и свободу их проповеди, выражения посредством церковных церемоний и иных культовых обрядов как индивидуально, так и совместно с другими лицами. Это право может быть ограничено только законом, если это необходимо для защиты общественной безопасности, здоровья, нравственности общества или прав и свобод иных лиц».

Отдельное упоминание в вышеприведенных текстах Армянской апостольской церкви вступает в противоречие с принципом свободы совести, который предусмотрен

в той же Конституции. Особая роль ААЦ также подтверждается соглашением, подписанным в 2007 году между Армянской апостольской церковью и государством, которое предусматривает включение в школьную программу предмета «История армянской церкви», что вызвало множество вопросов у представителей неправительственных и религиозных организаций и многих других заинтересованных лиц. Хотя в Конституции утверждается, что церковь отделена от государства, в реальной жизни тесное сотрудничество представителей власти с церковью подтверждается фактами, которые могут рассматриваться как нарушение этого конституционного принципа. В этой связи упоминание властей, а не государства является преднамеренным, поскольку недавняя история вновь обретшей независимость Армении показывает, что основная часть высокопоставленного духовенства, включая главу Церкви, Католикоса Всех Армян, никогда не критиковала представителей власти за их действия, а напротив, всегда поддерживала их во всех инициативах. Многие священнослужители никогда открыто не обсуждали даже острые социальные проблемы или спорные вопросы, связанные с правонарушениями (за некоторыми исключениями). Более того, во время различных мероприятий можно увидеть, что высокопоставленных чиновников сопровождает высокопоставленный священнослужитель. Например, на встрече с директорами школ министра образования и науки Армении Армена Ашотяна сопровождал директор Центра христианского воспитания Святого Первопрестольного Эчмиадзина архимандрит Вардан Навасардян. На недавнем съезде правящей Республиканской партии присутствовал глава Араратской Патриаршей епархии архиепископ Навасард Кчоян, благословивший съезд, что вызвало большое недоумение в обществе и в рядах оппозиции [12].

Новый этап отношений между ААЦ, властью и обществом начался в 2008 году, после президентских выборов, когда в Ереване прошли массовые демонстрации, осуждающие власти за фальсификацию их результатов. Напряженная атмосфера в стране потребовала единения всех гражданских и общественных сил, а также активного вмешательства Армянской апостольской церкви. Католикос Всех Армян Гарегин II попытался взять на себя роль посредника и посетил лидера оппозиции, первого президента Армении Левона Тер-Петросяна, который фактически находился под домашним арестом, но тот отказался принять Католикоса, заявив, что было бы лучше, если бы Католикос посетил настоящего виновника сложившейся ситуации — действующего президента Роберта Кочаряна [13]. На этом «миротворческая» миссия Католикоса завершилась, и он так и не предпринял дальнейшей попытки выступить в качестве посредника между тысячными толпами и полицией и призвать их к миру и терпимости. Позже выяснилось, что визит Католикоса к Тер-Петросяну был предварительно согласован с Робертом Кочаряном.

Следует отметить, что кандидат в президенты от правящей Республиканской партией во время избирательной кампании в Ереване появлялся в сопровождении главы Араратской Патриаршей епархии архиепископа Навасарда Кчояна. Священник Шаге Айрапетян, настоятель церкви Св. Саркиса, сравнил лидера оппозиции с сатаной, тем самым нарушив принцип аполитичности, которого придерживается церковь.

Еще одним шагом к слиянию государства и церкви стало беспрецедентное решение правительства Армении, в соответствии с которым нерабочими днями объявлялись пять главных религиозных праздников [14]. Эти праздники — Дни поминовения всех усопших [15] — приходятся на пять понедельников в разное время года. Такое решение стало воз-

можным из-за особого отношения премьер-министра Тиграна Саркисяна к Армянской апостольской церкви. В дни главных религиозных праздников члены руководства страны во главе с президентом и председателем Национального собрания присутствуют на воскресной литургии, которую в прямом эфире транслируют почти все телеканалы. Члены правительства публично получают причастие из рук Католикоса или другого высокопоставленного священника. Иногда некоторые члены правительства (в частности министр образования) делают в социальных сетях заявления об абсолютной роли Церкви, которые подвергаются критике со стороны неправительственных организаций [16].

Новая ситуация сложилась для Армянской апостольской церкви после президентских выборов в 2013-м, когда лидер оппозиции Раффи Ованнисян подверг критике фальсификацию результатов и заявил, что Католикос станет осквернителем Священного Писания, если примет участие в церемонии инаугурации [17]. В ответ на это церковные власти поспешили заявить, что они не вмешиваются в политику и что Церковь всегда избегала участия в политическом процессе [18]. Кроме того, специальные делегаты Святого Первопрестольного Эчмиадзина посетили лидера оппозиции, который в то время проводил голодовку, и попытались пояснить свою позицию.

Все происходящее и пассивная позиция ААЦ привели к тому, что часть общества перестала доверять церковным властям [19], и это проявилось в бурных дебатах, развернувшихся в социальных сетях. Многие члены церковной иерархии тоже признают, что Церковь ведет себя пассивно в отношении социально значимых вопросов, и хотели бы, чтобы она стала более активной в этом направлении [20].

Следует отметить, что бóльшая часть общества не верит официальным заявлениям о неучастии церкви в политике, поскольку появление высокопоставленных священнослужителей вместе с высокопоставленными чиновниками доказывает обратное. В этой связи глава Ширакской епархии епископ Микаэл Аджапаян представляет собой исключение: он выступал с критическими замечаниями в адрес прежнего мэра города Гюмри Вардана Гукасяна, твердо придерживается своей позиции и не боится критиковать действия властей [21].

Интересно, что среди зарегистрированных партий Армении есть и Христианско-демократическая партия, которая никогда не имела никакого влияния на политические процессы. Некоторые другие политические партии также используют слово «христианский» в своих названиях, например «Христианско-демократическое возрождение»; однако в их программах христианские ценности не упоминаются и на политическую жизнь они не оказывают почти никакого влияния.

Единственной политической партией, которая расклеивает листовки религиозного содержания в разных районах Еревана, является союз «Одна нация», пропагандирующий шовинизм, отказ от плюрализма и усиление Армянской апостольской церкви ради укрепления национального единства. Листовки расклеиваются на столбах, автобусных остановках, на стенах зданий, в подъездах, а ино-

> “Основная часть высокопоставленного духовенства, включая главу Церкви, Католикоса Всех Армян, никогда **не критиковала представителей власти** за их действия”.

гда и на дверях домов. Их распространяют в многолюдных местах, иногда в присутствии полицейских. Организации, распространяющие листовки, действуют открыто и дают интервью средствам массовой информации [22]. Несколько раз они проводили марши. Нужно отметить, что у этой партии немного последователей, она не имеет большого веса в обществе и мало влияет на общественное мнение.

Ахиллесова пята Армянской апостольской церкви

Самой сложной проблемой, связанной с Армянской апостольской церковью, являются ее финансовые ресурсы и имущество. Финансовые отчеты Церкви не публикуются, что не позволяет делать обоснованные выводы, так что оценки церковных финансов выводятся, исходя из различных заявлений и косвенной информации.

Финансовые ресурсы Церкви складываются, главным образом, из пожертвований, а также из доходов от продажи свечей и других услуг (похороны, венчания, крещение и т. д.). При строительстве новых церквей обычно известно, кто выступает в качестве спонсора и финансирует строительство. Приведем один из самых ярких примеров за последние годы.

Недавний снос Института языкознания в центре Еревана и строительство на его месте церкви Св. Анны и резиденции Католикоса вызвали большой скандал. Это строительство стало возможным благодаря финансовой поддержке известного армянского мецената Вагана Овнаняна [23].

Государство не предоставляет Армянской апостольской церкви никаких финансовых средств, однако она освобождена от некоторых налогов, что само по себе уже большая привилегия по сравнению с другими церквями и религиозными организациями [24]. Кроме того, руководство ААЦ, как правило, не сталкивается с трудностями при получении новых земель или участков для строительства церквей и других зданий, относящихся к церкви.

О размерах финансовых ресурсов Армянской апостольской церкви можно судить по беспрецедентному размаху строительных работ: во всех районах и городах Армении строятся новые и восстанавливаются старые храмы, — а также по тем расходам, которые берет на себя Святой Первопрестольный Эчмиадзин. Финансовое состояние ААЦ подтверждается образом жизни некоторых высокопоставленных духовных лиц, хотя на этом основании нельзя делать окончательные выводы, поскольку многие другие священнослужители Армянской апостольской церкви находятся в трудном финансовом положении. Некоторые священники говорят, что долгое время они получали зарплату от Церкви, но несколько лет назад ситуация изменилась: сейчас они не получают регулярную зарплату и должны сами заботиться о средствах к существованию, поэтому их жизнь стала гораздо труднее, а многие просто впали в нищету [25]. Священники зависят от доходов, поступающих от совершения треб и продажи свечей; в деревнях эти средства очень малы, их не хватает на покрытие даже минимальных расходов священника и его семьи. «Недостойное финансовое положение священников влияет и на их авторитет в обществе», — отмечает один из священников района Мартуни [26].

В отличие от бедных священников, высоким церковным чинам платят достаточно хорошо, и, кроме того, они получают пожертвования и подарки от известных и неизвестных благотворителей и покровителей. Самый яркий и скандальный пример такого подарка — «священный “Бентли”», который глава Араратской Патриаршей епархии архиепископ Навасард Кчоян получил от своего крестника. Эта тема широко обсуждалась в СМИ, а сам факт послужил поводом для

критики ААЦ и ее священнослужителей [27]. Скандал коснулся церковных властей, однако он не получил никакого официального и адекватного объяснения.

Армянской апостольской церкви принадлежит телекомпания «Шогакат», которая отражает, в основном, позицию Церкви по различным вопросам, готовит телевизионные программы по истории Церкви и сегодняшней ситуации и финансируется ААЦ. Компания «Шогакат» позволяет Армянской апостольской церкви свободно распространять свои идеи и доктрины в армянском обществе. Другие религиозные организации лишены такой возможности.

В дополнение к вышесказанному следует сказать, что Армянская апостольская церковь тратит большие средства на содержание духовной академии «Геворгян» и Севанской духовной семинарии, широкомасштабную издательскую деятельность, оплату персонала и другие статьи расхода для обеспечения нормального функционирования своих учреждений. Понятно, что такие расходы были бы невозможны, не будь соответствующих доходов, что свидетельствует об их наличии у Святого Эчмиадзина.

Авторитет Церкви под угрозой: секуляризм, постмодернизм или этические проблемы?

В последние годы активное обсуждение в социальных сетях, а также открытая критика в адрес Армянской апостольской церкви и Католикоса в СМИ, со стороны НКО и обычных граждан подтверждает тот факт, что авторитет Церкви и духовенства заметно ослаб. Если ААЦ не начнет необходимые реформы во всех сферах церковной жизни, через несколько лет она столкнется с еще большими трудностями.

В конце XIX и в начале XX века Армянская апостольская церковь сама инициировала реформаторское движение, имея в виду провести реформы изнутри, однако эта попытка не удалась [28]. Большинство тогдашних рекомендаций в отношении церковных реформ актуально и сегодня, и относятся они к ритуалам традиционного богослужения в Армянской апостольской церкви. Например, отрывки из Библии во время службы читаются на древнеармянском языке (грабар), но, чтобы сделать тексты более понятными для прихожан, было бы лучше перейти на современный армянский язык (ашхарабар). Длинные богослужения можно сократить, тогда больше времени останется для проповеди и «живого слова», что приблизит верующих к церкви и иррациональную веру заменит вера св. Ансельма *("fides quaerens intellectum")* [29], основанная на знании и адекватном восприятии.

В дополнение к этому необходимо ввести некоторые ограничения относительно материального благосостояния для высокопоставленных духовных лиц, улучшить условия жизни священников, церковные власти должны заниматься социально значимыми проблемами и т. д.

Армянская апостольская церковь должна больше заботиться о том, как воспринимают священнослужителей в обществе, и о том, чтобы улучшить их репутацию. Священников в Армении обычно называют «тертер» (стилистически это примерно соответствует русскому слову «поп»), и в этом слове присутствует некоторый оттенок презрения. Функции священников ограничиваются ритуальными службами, и многие из них не занимаются почти никакой другой деятельностью, что углубляет разрыв между ними и обществом. У некоторых священников хорошая репутация в рамках своей церковной общины (например община в Джрвеже), но в целом общество не слишком высокого мнения о них. Вплоть до начала XIX века священники имели высокую репутацию и авторитет среди людей, которые обращались к ним по

самым разным вопросам — от личных и медицинских до сельскохозяйственных. Однако в настоящее время ситуация сильно отличается от той, что была прежде [30].

В составе ААЦ традиционно функционировали советы приходов и советы епархий, формально они существуют и сегодня, но фактически не работают, и многие даже не подозревают об их существовании. Если бы эти советы действительно функционировали, это позволяло бы регулировать доходы священников и способствовало росту их авторитета. Стоит также отметить, что по разным причинам в течение длительного времени откладывалась и разработка церковной хартии, именуемой также «церковной конституцией», которая призвана регулировать церковные вопросы — от приходских проблем до выбора католикоса. Внутренняя жизнь ААЦ регулируется многовековыми традициями и правилами, но чаще всего определяется решениями католикоса.

На репутацию Армянской апостольской церкви серьезно влияют также лишенные сана священники. После лишения сана некоторые из них выступали с критическими заявлениями в адрес Церкви и Католикоса. За последние 14 лет Католикос Гарегин II лишил сана многих священнослужителей. Часть расстриженных священников объединилась, и они даже провели свой независимый собор в Ницце (Франция), выражая свое несогласие с решением о лишении их сана [31]. Многие духовные лица открыто выражают сомнение в праве Католикоса лишать духовного сана священников на основе церковных правил. Архимандрит Гарегин, который после лишения сана вновь носит свое гражданское имя Арутюн Арутюнян, опубликовал в газете «Аравот» статью с критикой Католикоса, вызвавшую большой интерес в обществе [32]. Расстриженный священник церкви в Женеве (Швейцария) Абель Манукян убежден, что его лишили сана, потому что он предлагал провести церковную реформу [33]. Таким образом, многие священнослужители, лишенные сана, не согласны с решением Католикоса и хотят совместными усилиями восстановить свои церковные права.

“В составе ААЦ традиционно функционировали советы приходов и советы епархий; формально они существуют и сегодня, но **фактически не работают**”.

Известный специалист по армянской архитектуре Самвел Карапетян, посвятивший всю жизнь изучению церквей и церковных памятников, подверг серьезной критике главу ААЦ Католикоса Гарегина II. Он разместил на *YouTube* видеоматериал, в котором раскрыл некоторые подробности своей частной встречи с католикосом, и эта запись вызвала большой скандал. В выложенной видеозаписи он рассказал, что на вопрос о содержании церквей, расположенных в отдаленных районах, Гарегин II ответил, что не собирается заниматься церквями, расположенными в горах. Между тем информационный центр Эчмиадзина официально заявил, что не станет отвечать на ложь и клевету, и отрицает все факты, приведенные Карапетяном [34]. Подобные события также оказывают негативное влияние на репутацию Церкви и самого Католикоса.

В 2010 году при непосредственном участии Армянской апостольской церкви произошло еще одно примечательное событие. В центре Еревана расположен кинотеатр «Москва», раньше на этом месте находилась разрушенная в советское время церковь Свв. Петра и

Павла. Сегодня ААЦ пытается восстановить свои права и построить новую церковь на месте летнего кинозала рядом с кинотеатром. Перспектива разрушения летнего кинозала вызвала возмущение в обществе. Общественные активисты, архитекторы организовали демонстрации против такого решения, в Общественной палате прошли дискуссии по этому вопросу [35], и в результате решение было отменено, а летний кинозал сохранен [36]. Представители гражданского общества смогли противостоять решению правительства и не позволили церковным властям осуществить свое намерение.

За последние двадцать лет не было проведено ни одного социологического исследования, которое имело бы целью определить уровень религиозности армянского народа или динамику его изменения. Все исследования сводились к вопросу о религиозной принадлежности, который был также включен в опросный лист переписи населения 2011 года. Большинство респондентов [37] подтвердили свою принадлежность к Армянской апостольской церкви [38]. Однако на самом деле исходя из данных, учитывающих участие респондентов в церковных ритуалах и мероприятиях, уровень их религиозности оценить трудно. Проблема в том, что многие религиозные традиции в армянской действительности имеют языческие корни и, соответственно, были христианизированы, однако они не обрели глубокого христианского смысла и остались на уровне традиции. Поэтому в Вербное воскресенье многие молодые люди приходят в церкви, надевая венки из ивовых веток, поэтому же люди несут домой зажженные свечи в Страстную пятницу, на Сретение и накануне праздника Богоявления 5 января и т. д. и т. п. [39]. В дни главных религиозных праздников (а их пять) люди посещают могилы своих предков, что не может служить достаточным основанием для того, чтобы оценить уровень религиозности народа, поскольку такое поведение в гораздо большей мере объясняется традицией, нежели верой. Молодежь в Грузии осеняет себя крестным знамением, однако в Армении этого практически не увидишь. Между тем во многих домах в сельской местности в Армении есть «красный угол», в котором — для защиты дома — обычно находятся изображения святых и свечи. Кроме того, в деревнях отмечают дни нескольких святых, что связано с местными верованиями.

Несмотря на все вышеизложенное, число людей, посещающих Армянскую апостольскую церковь в обычные дни, невелико, у большинства из них есть свое мнение по религиозным вопросам, и они не рассчитывают на то, что священнослужители удовлетворят их духовные запросы. С одной стороны, это можно объяснить советским прошлым, а с другой — пассивной позицией Церкви и современным светским подходом. Низкая посещаемость церкви объясняется также прочно укоренившимися в обществе традиционными нормами, отличающимися от христианских. Например, люди, как правило, идут в церковь, чтобы поставить свечку и самим помолиться, и роль священника как посредника между человеком и Богом им не очень понятна.

Одним из способов повышения репутации и авторитета Армянской апостольской церкви может стать разработка церковной социальной доктрины и претворение в жизнь ее положений. В настоящее время в общественной сфере возникают различные вопросы и проблемы, такие как нарушение прав человека, социальная несправедливость, бедность и т. д., но на официальном уровне Церковь на них никак не реагирует. Твердая позиция и активная кампания с целью решения этих проблем могли бы способствовать возвращению Церкви ее былой репутации.

Церковь и школа: нужно ли разрушать светский характер школы?

В разделе 3 статьи 4 Закона об образовании в Республике Армения говорится: «Система образования Республики Армения направлена на укрепление духовного и интеллектуального потенциала армянского народа, сохранение и развитие национальных и общечеловеческих ценностей. Армянская церковь также должна способствовать этому». В разделе 6 статьи 5 под названием «Основы государственной политики в области образования» оговорен светский характер образования в учебных заведениях.

Начиная с 2003 года в государственных школах Армении преподается предмет «История армянской церкви». 22 февраля 2007-го Национальное Собрание Армении приняло закон «Об отношениях Республики Армения и Армянской Апостольской Святой Церкви», дающий право Церкви принимать участие в работе государственных школ Армении.

> *«Статья 8. Роль Святой Апостольской Армянской Церкви в сфере образования*
>
> *1. Святая Апостольская Армянская Церковь имеет право:*
>
> *а) создавать и спонсировать детские сады (дошкольные учреждения), начальные, средние и старшие школы, колледжи и высшие учебные заведения в рамках законодательства Республики Армения;*
>
> *б) участвовать в разработке учебных программ и учебников по курсу «История армянской церкви» в государственных учебных заведениях, определении минимальных требований к преподавателям указанного предмета, а также предлагать школам потенциальных преподавателей;*
>
> *в) организовывать факультативные учебные курсы в государственных учебных заведениях, использовать их здания и ресурсы и согласовывать вопросы, связанные с реализацией курсов, с указанными заведениями;*
>
> *г) способствовать духовному образованию общества в учебных заведениях в рамках данного закона».*

Закон «Об отношениях Республики Армения и Армянской Апостольской Святой Церкви» позволяет Церкви принимать участие в разработке учебных программ и учебников по предмету «История армянской церкви». Церковь регулярно организует семинары для учителей и рекомендует людей на должности преподавателей. По некоторым сведениям, на уроках по этому предмету иногда проявляется религиозная нетерпимость. Священники Армянской апостольской церкви иногда принимают участие в преподавании этого предмета, или же занятия проводятся в церквях, что является нарушением Закона «Об образовании», в котором указано, что преподавание в государственных школах имеет светский характер [40].

В 2011–2012 учебном году в некоторых средних школах был введен пробный предмет «Христианское образование», который, согласно заявлениям официальных представителей Министерства образования и науки, может стать обязательным. Для проведения пробного курса по этому предмету отобраны двадцать пять школ, а разработка программы будет осуществляться при непосредственном участии Христианского образовательного центра Святого Первопрестольного Эчмиадзина.

Преподавание в школах «Истории армянской церкви» выявило две серьезные проблемы: уровень подготовки учителей и содержание учебников. Неправительственная

организация «Сотрудничество во имя демократии» провело исследование учебного процесса, в ходе которого были выявлены факты произнесения проповедей на уроках, а также недовольства религиозных меньшинств религиозной принадлежностью учителя [41].

Обеспокоенность в связи с качеством преподавания предмета и содержанием учебников побудила чиновников инициировать переработку учебного материала, которая еще не закончена. Ожидается, что преподавание по новым учебникам будет вестись по другому учебному плану и предмет станет более понятным для учащихся. В последнее время проблема религиозного образования в Армении приобрела приоритетное значение; многие местные и международные организации уделяют большое внимание этой теме, а также вопросам преподавании религии в Армении. В докладах этих организаций выражается озабоченность в связи с тем, что нарушается светский характер образования и оказывается влияние на формирование мировоззрения молодого поколения. Кроме средних школ, существуют воскресные школы при храмах Армянской апостольской церкви, где преподают не только религиозные, но и другие предметы. Воскресные школы обычно посещают дети тех, кто считает себя принадлежащими к ААЦ.

Ереванский государственный университет стал первым светским учебным заведением в бывших советских республиках, где открылся теологический факультет (в 1995 году). На этом факультете изучают различные теологические, исторические и иные академические дисциплины, а его выпускники получают степень бакалавра, магистра или доктора наук. По приказу министра образования и науки Армении Армена Ашотяна, в 2012-м теология включена в академический список Армении и считается академической дисциплиной. Нужно также отметить, что курс «История религий» предлагается по выбору почти на всех факультетах Ереванского государственного университета.

Армянская апостольская церковь и другие религиозные группы

Отношения Армянской апостольской церкви с другими зарегистрированными в Армении религиозными организациями нельзя назвать гладкими. Хорошие отношения у ААЦ только с Армянской католической церковью, и сравнительно устойчивые — с Армянской евангелической церковью. ААЦ называет «сектами» почти все протестантские деноминации, а также нетрадиционные религиозные организации, действующие в Армении, и отказывается от любых отношений и взаимодействия с ними. Кроме того, иерархи и священники Армянской апостольской церкви убеждены, что большинство религиозных организаций, проникших в Армению в последние годы и зарегистрированных в Министерстве юстиции Армении, занимаются «улавливанием душ» *(«hogevorsutyun»)* и обращают в свою веру последователей ААЦ. В то же время к другим этническим группам и их религиям, таким как русские молокане, езиды, ассирийцы, представители Армянской апостольской церкви относятся лояльно и положительно.

Представители религиозных меньшинств вынуждены внимательно следить за различными поправками в законодательстве, которые зачастую ограничивают их права. Конечно, поправки принимают государственные органы, однако религиозные меньшинства уверены, что такого рода инициативы проистекают из стремления ААЦ укрепить свои позиции [42].

Несмотря на то что в Закон Армении «О свободе совести и религиозных организациях», принятый 17 июня 1991 года, дважды — в 1997-м и 2001-м — вносились поправки и дополнения, стремительные изменения,

происходящие в мире и в Армении, заставили чиновников задуматься о том, чтобы разработать новые, соответствующие времени поправки к действующему закону или принять принципиально новый закон. Из трех недавно обнародованных законопроектов наибольшие споры вызвал проект закона о религиозных организациях, названный по имени автора, Армена Ашотяна, который был членом Национального собрания, а в настоящее время занимает должность министра образования и науки Армении. В своем законопроекте он интерпретирует такие термины и понятия, как христианская организация или Святая Троица. Данный законопроект подвергся резкой критике со стороны международного сообщества, в частности со стороны ОБСЕ/ БДИПЧ (Бюро по демократическим институтам и правам человека) и Венецианской комиссии, а также со стороны местных организаций гражданского общества.

Последний представленный на обсуждение проект Закона «О свободе совести и религиозных организациях», предложенный Министерством юстиции Армении, получил положительную оценку ОБСЕ/БДИПЧ и Венецианской комиссии. Комиссия тем не менее сделала несколько замечаний по поводу ряда положений данного законопроекта. Положения этого законопроекта, а также некоторые используемые в нем термины и понятия вызвали обеспокоенность представителей религиозных меньшинств и их священнослужителей. В соответствии с этими положениями накладываются ограничения на финансовые средства, получаемые из-за рубежа, и на благотворительную деятельность, которая может иметь религиозную основу. Нечеткость некоторых положений законопроекта создает возможность для вольной интерпретации, поэтому представители религиозных организаций принимают активное участие в работе над данным законопроектом, пытаясь нейтрализовать те положения, которые могут создать препятствия для их деятельности.

В дополнение к вышесказанному отметим, что в последние годы имели место столкновения между религиозными меньшинствами и представителями Армянской апостольской церкви. Самое известное столкновение произошло между свидетелями Иеговы и священником Есаи на территории Свято-Троицкой церкви в Юго-Западном районе Еревана. Это столкновение закончилось шумным судебным разбирательством, которое привлекло к себе большое общественное внимание [43].

Представителям религиозных меньшинств нередко приходится выступать против материалов, публикуемых в разных журналах и газетах, а также против государственных должностных лиц и НКО, финансируемых государством. В таких случаях иерархи не вступают в прямую конфронтацию с религиозными меньшинствами, но действуют через другие организации и частных лиц, что затрудняет религиозным меньшинствам защиту своих прав. Так, в 2012 году «Слово жизни», одна из наиболее быстрорастущих религиозных организаций в Армении [44], подала в суд на газету «Право», которая в оскорбительной манере отозвалась о главе этой организации Артуре Симоняне, но проиграла дело, поскольку независимость судов ограничена авторитетом Армянской апостольской церкви и ее влиянием на политические группы [45].

В противоположность тому, как ААЦ ведет себя по отношению к протестантским автономным церквям, действующим на территории Армении, она принимает участие в экуменических мероприятиях совместно с традиционными и нетрадиционными церквями, находящимися за пределами Армении. ААЦ поддерживает дружественные отношения с Русской православной и Римско-католической церковью. Русская пра-

вославная церковь, равно как и Грузинская православная церковь, с точки зрения ААЦ, являются традиционными для Армении; отношения с русскими и грузинскими православными у прихожан Армянской апостольской церкви в Армении мирные и даже дружеские. Регулярные встречи Патриарха Русской православной церкви с Католикосом Армянской апостольской церкви свидетельствуют о серьезном диалоге между этими церквями. В то же время некоторые православные священнослужители в России до сих пор считают Армянскую апостольскую церковь сектой и ересью евтихианства [46]. Отношения с Константинопольским православным патриархатом также вполне дружеские. Армянский патриарх Константинополя поддерживает постоянную связь с Константинопольским православным патриархатом, а православный патриарх Варфоломей посетил Армению, подтвердив тем самым дружеский характер отношений между двумя церквями [47].

Отношения с Римско-католической церковью не всегда были гладкими, поскольку Армянская апостольская церковь постоянно противодействовала католическим миссионерам на территории Армении [48]. При этом отношения с Римско-католической церковью имеют и прямой, и опосредованный характер — через Армянскую католическую церковь. В новую фазу эти отношения вступили в 2001 году, когда папа Иоанн Павел II посетил Армению и привез с собой мощи святых апостолов Фаддея и Варфоломея, просветителей Армении, принесших сюда христианское учение [49]. Кроме того, в последнее время стало традицией, что Католикос Армянской апостольской церкви принимает участие в торжественной церемонии после избрания нового Папы Римского.

Армянская апостольская церковь поддерживает связи и с протестантскими церквями, но в основном не на институциональном, а на индивидуальном уровне. Многие протестантские теологи посещают Святой Первопрестольный Эчмиадзин, читают лекции в духовных академиях «Геворкян» и «Вазгенян». Священники Армянской апостольской церкви также поддерживают тесные контакты с протестантскими институтами и университетами.

“Независимость судов ограничена авторитетом Армянской апостольской церкви и ее влиянием на политические группы”.

У ААЦ особые отношения с восточными православными церквями (Коптской, Ассирийской, Эфиопской, Малабарской), которые традиционно считаются церквями-сестрами, и она поддерживает постоянные контакты с их представителями. Более того, Католикосу Великого Дома Киликии Араму I удалось разрешить существовавшую в течение 40 лет проблему между эфиопской и коптской церквями [50].

В целом, Армянская апостольская церковь поддерживает дружеские связи практически со всеми церквями, расположенными за пределами Армении. В противоположность этому она холодно, даже враждебно относится к различным конфессиям, существующим в Армении, и особенно к тем, которые ведут активную проповедническую деятельность на территории страны.

Стремительные изменения, которые происходят в современном мире, в частности растущее влияние социальных сетей на общественное сознание, а также воздействие модернистских, светских и постмодернист-

ских течений на массы, ставят перед церковью, особенно перед Армянской апостольской церковью, множество вопросов, связанных с тем, что традиционные средства и методы сами по себе оказываются недостаточными для обучения религиозным идеям и соответствующему образу жизни. Поэтому Армянская апостольская церковь должна начать процесс серьезного реформирования, включающий в себя не только строительство новых храмов, но и шаги, направленные на решение социальных проблем, которые, в свою очередь, смогут убедить людей жить христианской жизнью. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Например, во время праздника в честь языческого бога Астхик люди поливали друг друга водой, а христианство переняло этот обычай, придав ему другой смысл: вода символизирует очищение. Примерно так же оно «освоило» и все прочие языческие традиции.

[2] См. официальную веб-страницу Республиканской партии (http://hhk.am/news/news.php?action=fullnews&id=2757).

[3] См. газету «Azg Daily». 2008. № 167. 13 сент. (http://azg.am/AM/2008091316).

[4] 24 сентября 2008 года на встрече с армянской диаспорой в США Серж Саргсян объявил о новом подходе к армянской идентичности. «Армянская идентичность не должна быть сложной и таинственной. В ней не должно быть языковых, религиозных, культурных, политических и идеологических различий. Армянин, который говорит на английском, турецком, русском или армянском языке, принадлежит к апостольской, католической, протестантской церкви или исповедует ислам, считает себя социалистом или демократом, либералом или националистом, — это просто армянин». Более подробную информацию см. на сайте: http://armenpress.am/arm/print/460115/.

[5] За последние два десятилетия возросло внимание к проживающим в Армении меньшинствам, которые исторически отошли от основной Армянской апостольской церкви и приняли другие религии. Армяне из Амшена являются мусульманами, что усложняет проблему их идентификации как армян, поскольку исторически сложилось так, что армянами считались только армяне-христиане. Существование других армянских религиозных групп, таких как армяне-молоканы, армяне-протестанты и армяне-католики, еще в большей степени осложняет проблему и затрудняют достижение согласия. См.: *Hewsen H. R.* Armenia: A Historical Atlas. Chicago, 2000.

[6] http://gov.am/u_files/file/kron/Tsutsak2-%20herakhos%20gov.pdf

[7] Различные статьи по этой проблеме публикуются на сайте www.religions.am, который ведет НПО «Сотрудничество во имя демократии» (Collaboration for Democracy).

[8] *Davtyan H.* Battle of Vartanantz Unknown to Us: Armenian Apostolic Church and Our Historical Process. Yerevan, 2007.

[9] *Vardanyan V.* History of Armenian Apostolic Church Through a Distorting Mirror // Etchmiadzin magazine. 2009. XI. P. 129—143.

[10] В средние века наиболее заметными религиозными движениями, отличавшимися от Армянской апостольской церкви, были павликиане и тондракийцы. Армянская апостольская церковь осудила их реформаторские идеи; позднее представители династии Пахлавуни разрушили их центры поклонения, и многие из них были убиты. В свое время католикос Ованес Одзнеци (Иоанн Одзунский) произнес знаменитую речь, названную «Против павликиан». *Ter-Mkrtchyan K.* Modern Criticism of Paulinains and Tondraketsis Heresies // «Ararat» magazine. 1900. July.

[11] См.: *Hovhannisyan H.* Analysis of Relationships of Mother See Holy Etchmiadzin and Catholicosate of the Great House of Cilicia at the Second Half of 20th Century. Yearbook C, Yerevan, 2008. P. 316—338.

[12] Этот случай широко обсуждался в средствах массовой информации. См., например: http://www.armtown.com/news/am/a1p/20121215/201212151/; http://www.aravot.am/2012/03/10/46898/; http://lragir.am/index.php/arm/0/country/view/76094

[13] Отказ первого президента принять Католикоса Гарегина II широко обсуждался в средствах массовой информации: http://www.lragir.am/index.php/arm/0/comments/view/80011

[14] Соответствующие постановления правительства см.: http://www.gov.am/am/search/?qu

ery=%D5%B4%D5%A5%D5%BC%D5%A5%D5%AC%D5%B8%D6%81&search-me.x=24&search-me.y=11&search=1

[15] В Армении эти дни называются *merelots* (մեռելոց), то есть дни поминовения усопших.

[16] Тесные взаимоотношения между Армянской апостольской церковью и правительством Армении критикует, главным образом, неправительственная организация «Сотрудничество во имя демократии». Подробнее см.: http://www.religions.am/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=116:the-minister-of-education-of-armenia-armen-ashotyan-wrote-a-status-in-facebook&catid=5:library&Itemid=11

[17] 15 марта 2013 года во время демонстрации на площади Свобода бывший кандидат в президенты Раффи Ованнисян подверг критике Католикоса Гарегина II и призвал его не принимать фальшивую присягу у Сержа Саркисяна: http://www.tert.am/am/news/2013/03/15/azatutyun/

[18] Заявление Информационной службы Святого Престола Эчмиадзина см.: http://www.armtimes.com/40717.

[19] Международная организация *Transparency International* представила результаты исследования по поводу коррупции, которые свидетельствуют, что армянское общество считает Армянскую апостольскую церковь в высокой степени коррумпированной. Подробнее см.: http://transparency.am/

[20] Обсуждение, которое ведется в видеоблоге, касается роли Армянской церкви в социальных вопросах: http://ypcvideoblog.wordpress.com/2013/03/22/church/

[21] Епископ Микаэл Аджапаян — единственный священнослужитель, который не уклоняется от критики властей. См.: http://www.7or.am/am/news/view/10373/; http://www.haynews.am/hy/archive-1069

[22] В одной из листовок союза организаций «Одна нация» говорится: «Свидетели Иеговы, сатанисты, мормоны, армянские евангелисты, кришнаиты, пятидесятники, последователи общины “Слово жизни”, последователи общины “Мунис” и протестанты представляют собой секты под патронажем Запада и не имеют никакого отношения к АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ...». *См.: Danielyan S., Vardanyan V., Avtandilyan A. Religious Tolerance in Armenia* (http://www.religions.am/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=85:religious-tolerance-in-armenia&catid=1:articles).

[23] См. официальный сайт Св. Первопрестольного Эчмиадзина: http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=1821&y=2011&m=4&d=2&lng=en

[24] 8 декабря 2011 года парламент Армении принял Закон об изменениях в законе о налоге на собственность, освобождающих Армянскую апостольскую церковь от налога на собственность. Текст закона можно посмотреть на сайте: http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=4402&lang=arm.

[25] Интервью со священником из района Мартуни, 19 марта 2013 г.

[26] Там же.

[27] Бóльшая часть средств массовой информации в Армении опубликовали сообщения об этом. Мы цитируем одно из них: http://www.lragir.am/index.php/eng/0/society/view/24591.

[28] *Hovhannisyan H.* The Reformation Movement of Armenian Apostolic Church During 1901—1906. Yerevan, 2008.

[29] *Grenz S. J., Guretzki D., Nordling Ch. F.* Pocket Dictionary of Theological Terms. IVP Academic, 1999. P. 52.

[30] См.: *Sargsyan L.* Old Pain. Moscow, 1900. См. также: *Karapet* archimandrit. Old Pain // Etchmiadzin magazine. 1900. July. P. 338—343.

[31] Интервью с отцом Сааком по поводу нынешней ситуации в Армянской апостольской церкви: http://www.lragir.am/index.php/arm/0/interview/view/80748

[32] Статья, озаглавленная «Последствия молчания руководителей» (“The Consequence of Commanders’ Silence”) была опубликована в ежедневной газете «Аравот» 10 марта 2006 г.

[33] *Manukyan A.* Armenian Church Against the Contemporary Challenges. Genève, 2003.

[34] Специалист по церковной архитектуре рассказывает о своих впечатлениях от встречи с Католикосом Гарегином II: http://www.youtube.com/watch?v=VZVtiFNowSo

[35] Общественная палата была создана после выборов президента в 2008 году, и, поскольку ее финансирование осуществляется из государственного бюджета, она не может считаться в полной мере «общественной».

[36] Подробности о кампании против сноса летнего зала кинотеатра «Москва» смотрите на сайте: http://www.azatutyun.am/content/article/1980875.html

[37] Официально это число достигает более 90 проц., то есть 90 проц. опрошенных заявили, что они последователи Армянской апостольской церкви. Между тем религиозные меньшинства выражают серьезные сомнения в достоверности этих данных.

[38] Исследование о религиозности и религиозной принадлежности можно найти здесь: http://www.crrc.ge/oda/

[39] Организация «Центр исследовательских ресурсов Кавказа» провела опрос «Кавказский барометр», результаты которого показали, что люди посещают церковь, в основном, по праздникам. В 2011-м только по праздникам церковь посещают 29 проц. опрошенных, один раз в неделю — 10 проц., хотя бы раз в месяц — 22 проц., еще реже — 25 проц., никогда — 14 процентов. См.: crrc.ge/oda.

[40] Подробнее см.: *Danielyan S., Vardanyan V., Avtandilyan A.* Religious Tolerance in Armenia (http://www.religions.am/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=85:religious-tolerance-in-armenia&catid=1:articles).

[41] *Danielyan S., Ghazaryan A., Hovhannisyan H., Avtandilyan A.* Issues of Religious Education in Public Schools of the Republic of Armenia. Yerevan, 2012. P. 78—92.

[42] Интервью с главой Евангелистской церкви в Ванадзоре, 18 марта 2013 г.

[43] Суд принял решение об аресте представителя свидетелей Иеговы, которое позднее эта религиозная организация опротестовала: http://www.hra.am/hy/point-of-view/2011/12/06/religion

[44] Это новое религиозное течение, по характеру ближе к пятидесятникам.

[45] Иск религиозной организации «Слово жизни» к ежедневной газете «Право» широко обсуждался в средствах массовой информации и социальных сетях: http://hetq.am/arm/news/11550/; http://www.slaq.am/arm/news/54484/.

[46] См.: История религии / Под общ. ред. И.Н. Яблокова. В 2 т. М., 2004. Т. 2. С. 522—530. А в этом видео российский священник прямо называет Армянскую апостольскую церковь ересью: http://www.youtube.com/watch?v=fGTl-2vnO2s

[47] Патриарх Константинопольский Варфоломей I посетил Армению 3—5 ноября 2001 года в рамках празднования 1700-летней годовщины принятия христианства в качестве государственной религии: http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=5624&pid=61.

[48] В отличие от других христианских церквей, Армянская апостольская церковь никогда не вела активную проповедь среди других этнических групп и национальностей, только среди армян.

[49] В рамках празднования 1700-летней годовщины принятия Арменией христианства как государственной религии Папа Иоанн Павел II посетил Армению 25—27 ноября 2001 года и в качестве официального признания Армянской апостольской церкви привез с собой мощи святых Фаддея и Варфоломея — апостолов, принесших христианство на территорию Армении: http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=5624&pid=61

[50] См.: *Hovhannisyan H.* The Reconciliation Mission of Armenian Apostolic Church // Panorama.am daily. 2007. No.14. July 21.

Греческая церковь: в ожидании диалога с обществом

Если у церкви не хватит решимости начать разговор с обществом, она может оказаться в ситуации, когда решать за нее будут другие, как это уже многократно случалось в греческой истории | АЛЕКСЕЙ БОГДАНОВСКИЙ

Греческая религиозность повсеместна и красочна. Десятки тысяч церквей и церквушек рассеяны по всей стране. На автострадах постоянно встречаются часовенки на месте гибели водителей. Религиозные праздники, особенно Пасха, Рождество и Успение, заставляют почти каждого грека вспомнить о традициях. Неотъемлемая часть этих традиций — церковные процессии с выносом плащаницы или освящение воды в море на Крещение.

Греческая церковь — одна из опор общества, и ее проблемы созвучны проблемам всех греков. Не отделенная от государства, церковь получает от этого статуса значительные выгоды и одновременно несет немалые потери, поскольку ставит себя в зависимость от государственных решений. Каждого грека крестят, женят и отпевают в церкви, а в школе учат Закону Божьему, но при этом в последние десятилетия церковное влияние на общество существенно сократилось.

Конституция Греции начинается словами: «Во имя Святой и Единосущной и Нераздельной Троицы», а статья 3 основного закона прямо гласит: «Господствующая религия в Греции — религия Восточной Православной Церкви Христовой» [1]. Кроме того, в законе есть также понятие «известных» религий (сюда исторически относятся, прежде всего, католики, протестанты и иудеи), которые пользуются рядом прав, однако часто оказываются в некоторой зависимости от православной церкви. Определенные права и возможность самоуправления есть и у мусульманского меньшинства на севере страны, которое насчитывает около 80 тыс. человек.

Согласно опросу компании *Metron Analysis* от 2011 года, более 95 проц. жителей Греции называют себя православными [2], а по данным 2005-го европейской статистической службы *Eurostat*, 81 проц. верит в Бога и еще 16 проц. — в некую «духовную силу», так что жители Греции наряду с близкими им по духу греками-киприотами входят в тройку наиболее «верующих» стран ЕС [3]. Здесь следует иметь в виду, что почти поголовная самоидентификация жителей Греции в качестве православных вовсе не означает, что все население действительно живет церковной жизнью или ходит к причастию. Такая статистика не ведется, но повседневное наблюдение показывает, что прихожане храмов составляют лишь сравнительно небольшую часть населения. Православие — это прежде всего традиция греков как народа, наследие мононационального государства, которое строилось

постепенно в XIX—XX веках путем ассимиляции или вытеснения многочисленных меньшинств из областей, вновь присоединенных к молодому греческому государству.

Тем не менее греки с церковью всегда «на ты», и этому способствует несколько обстоятельств.

Во-первых, православные обряды по традиции являются вехами в жизненном цикле грека. В первую очередь это крестины, свадьба и похороны. Церковный брак перестал быть обязательной и единственной формой бракосочетания лишь в 1982-м [4]. Интересно, что в этом же году греки отказались и от запутанной диакритики древнегреческого языка, к тому времени уже около двух тысячелетий составлявшей реликт их письменной традиции. При этом, согласно конституции, текст Священного Писания по сю пору «содержится неизменным, официальный его перевод на иной тип языка запрещен без одобрения Автокефальной Церкви Греции и Великой Христовой Церкви в Константинополе».

Во-вторых, Закон Божий — как и древнегреческий язык — преподают в школах, так что каждый грек не только умеет перекреститься и поставить свечку, но и знает некоторые песнопения, а также может понять литургический текст, смутно знакомый по школьным урокам или детскому церковному опыту. Практически все греки обязательно посещают церковь на Пасху, хотя уже через пять-десять минут после первого «Христос Воскресе!» площадь перед храмом обычно пустеет. Наконец, причастие в Греции возможно без предшествующей исповеди, что дает простому прихожанину значительную степень духовной свободы. А поскольку священники являются государственными работниками, они не представляют собой некую божественную фигуру, которая может «вязать и решить» грехи и взаимоотношения людей; скорее, они — доброжелательные советчики в вопросах жизни, чаще всего не смеющие требовать от паствы психологического подчинения.

Греческая церковь и ее статус

Элладская православная церковь, одна из 14 поместных церквей, являющаяся продуктом новогреческой государственности, получала признание Константинопольского (Вселенского) Патриархата постепенно, по мере того как новорожденное государство присоединяло к себе новые населенные греками области. Окончательно это признание было оформлено лишь в 1928 году, когда в результате Балканских войн так называемые «новые земли» на севере Греции стали частью ее территории и отошли в административном плане к Элладской церкви (при этом назначение тамошних митрополитов требовало предварительного одобрения из Стамбула). Однако поместная церковь по-прежнему не контролирует канонически всю территорию страны: на Крите существует собственная автономная церковь, подчиняющаяся Константинополю, как и острова на востоке Эгейского моря и, разумеется, Афон. Это объясняет теснейшую связь церковных Афин с Константинополем и культурное доминирование греческой национальной церкви на православном Востоке (Греция поставляет клириков всем традиционно греческим восточным церквям, включая Александрийский и Иерусалимский патриархаты и саму «мать-церковь» в Стамбуле), но также и политическое верховенство патриарха Константинопольского, который сам испытывает множество проблем из-за своего сложного статуса в националистической Турции, где его признают главой крошечной греческой общины, а отнюдь не вселенского патриархата.

Конфликты между Элладской церковью и Константинопольским Патриархатом лишь подчеркивают близость обеих церквей: так,

в 2004 году при утверждении митрополитов «новых земель» списки кандидатов не были посланы в Стамбул, что привело даже к временному разрыву евхаристического общения, а впоследствии — к демонстративному примирению. До сих пор не все в Греции считают, что местная церковь должна быть независимой. Вот что говорит, например, митрополит Мантинейский и Кинурийский Александр: «Сильные мира сего — и, как их называет [писатель] Александрос Пападиамантис, торговцы народами — исторгли нас из объятий Святой во Христе Матери-Церкви и создали это малое образование Автокефальной Элладской Церкви» [5]. Он добавляет: «Но и в этой форме церкви мы не ушли и не уйдем из объятий Патриархата, а останемся с ним рядом, будучи образом святой во Христе великой церкви».

Одновременно с этим само устройство Церкви не таково, как в большинстве других поместных православных церквей, где предстоятель де-факто управляет синодом по своему усмотрению. Глава синода Элладской церкви — лишь первый среди равных епископов, и зачастую он не может проводить свою собственную политику в ущерб мнению большинства. Так, архиепископ Христодул сумел добиться первого за почти 1 300 лет визита в Грецию папы римского Иоанна Павла. Наряду с взаимным снятием прещений между католиками и православными это был один из важнейших шагов по примирению двух конфессий, во всяком случае на условной территории Западной Европы, к которой принадлежит Греция. Однако иерархи не позволили Христодулу нанести ответный визит в Рим, проголосовав против такой поездки. Христодул добился своего лишь спустя несколько лет, в 2006 году, и встречался уже с преемником Иоанна Павла II папой Бенедиктом XVI. Как уже отмечалось, Греческая церковь не отделена от государства. После того как часть своих земель она передала государству, примерно 10 тыс. греческих священников получают государственную зарплату. Постепенное изъятие церковных земель проходило начиная с 1833-го (когда в Грецию приехал король баварского происхождения Оттон) и до 1987 года; наиболее значительная их часть была передана в 1952-м, когда у Церкви де-факто изъяли почти всю обрабатываемую и необрабатываемую сельскохозяйственную землю. Взамен было окончательно закреплено положение об оплате труда священников государством. Церковь освобождена от налогов, в особенности на принадлежащую ей недвижимость, используемую для церковных нужд, и по-прежнему является крупнейшим землевладельцем страны. Церковное наречение имени и брак, как и раньше, приравнены к государственному, а премьер-министр страны и депутаты парламента приносят присягу на Евангелии в ходе специального молебна («Клянусь во имя Святой, Единосущной, Животворящей и Нераздельной Троицы соблюдать конституцию и законы и служить общим интересам народа»).

> “Глава синода Элладской церкви — лишь **первый среди равных** епископов и не всегда может проводить свою собственную политику в ущерб мнению большинства”.

Но положение Церкви в обществе далеко не безоблачно. Во-первых, священники постепенно утрачивают статус уважаемого и зажиточного сословия. До кризиса их ежемесячный доход часто составлял 1 200—1 300 евро, сейчас — 1 000 евро или меньше, в зависимости от приходской нагрузки, при-

чем расходы и налоги значительно выросли. Снижение доходов священников связано с общим урезанием зарплат по указанию «тройки» международных кредиторов. Таким образом, для священнической семьи, чаще всего многодетной, стоит вопрос материального выживания. Священники, несмотря на запрет, периодически подрабатывают — так, я знаком со священником, который, чтобы прокормить семью, постоянно работает в багетной мастерской своей жены. Для городских священников из многолюдных или статусных приходов проблема отчасти решается благодаря плате за требы — она по-прежнему очень высокая и, понятно, никогда не отражается в налоговых декларациях.

Влияние Церкви

В индексе американской организации *ARDA*, которая ранжирует государственный протекционизм в отношении религий, Греция занимает третье место [6] среди всех стран мира, что предполагает исключительную степень сращивания государства и церкви. Действительно, иерархи сохраняют влияние на политику, с ними накладно ссориться общественным деятелям. Однако, несмотря на обширные льготы, греческая церковь постепенно утрачивает всепроникающее влияние на общественную жизнь. Это принято связывать с доминированием социалистической партии ПАСОК в политической жизни страны, которое продолжалось с начала 1980-х до 2012-го лишь с двумя перерывами, составившими в общей сложности восемь лет. Помимо уже упомянутого учреждения института светского брака, в начале 2000-х годах государство решило ввести удостоверения личности нового образца, на которых, в соответствии с требованиями ЕС, не указывалось вероисповедание. Тогдашний архиепископ Афинский Христодул организовал массовые выступления протеста, но они ни к чему не привели. В середине десятилетия, чтобы ограничить влияние священников, им запретили исповедовать детей в школах. Исповедь — наиболее интимное таинство, тесно связывающее священника и прихожанина, а в детском возрасте ее значение для верующего особенно велико, так что запрет нанес серьезный удар по позициям Церкви. В 2010-м было отменено формальное требование религиозной присяги для чиновников, чем немедленно воспользовались мэры-атеисты в Афинах и Салониках, которые принесли так называемую гражданскую присягу.

Снижение статуса Церкви в ряде случаев привело к усилению напряженности: Церковь видела, что ее ограничивают в правах, но ее де-факто зависимое от государства положение не позволяло протестовать открыто. В интернете широко разошлось видео из городка Димицана на Пелопоннесе, где член муниципального совета от левых радикалов публично отказался от религиозной клятвы. Местный митрополит Иеремия взорвался [7]: «Что, не должно быть молебна? Вы хотите сделать нашу родину безбожной? Вам не стыдно? Вам не стыдно? Стыд!.. Пропадите пропадом!» В приукрашенном переводе некоторых российских СМИ это выглядело почти как диалог христианского мученика с прокуратором: «Это тебя побеспокоило, господин, присутствие священников? Мы, священники и архиереи, боролись за то, чтобы существовала свободная родина и чтобы ты был свободен. И эти слова произносятся здесь, в Димицане, где родился патриарх Григорий, которого турки повесили за Веру и Отечество? Стыд и срам всем, кто стремится сделать нашу Элладу безбожной». Этот громкий эпизод был скорее исключением, чем правилом: Церковь в целом не протестовала против упразднения религиозной присяги. Однако не все так просто. Хотя закон стал подчеркнуто светским, традиция возобладала, и 99 проц. греческих чиновников по-прежнему приносят присягу перед священником.

Церковь и ответственность за богохульство [8]

Прежде чем говорить о том, как церковь нащупывает свое место в меняющихся греческих реалиях, посмотрим на ее функционирование в обществе и на то, какие ей предъявляют претензии. Характерным примером здесь является теория и практика греческого закона о богохульстве. Для современной Европы — это скорее пережиток, в Греции же подобная норма по-прежнему существует, хотя ее применение и не заканчивается для нарушителя реальным тюремным сроком.

22 сентября 2012-го большая команда полицейских из Афин прибыла в деревню Псахна на острове Эвбея, где обыскала дом 27-летнего местного жителя, а его самого арестовала и препроводила в Афины. Как сообщила полиция [9], были получены «жалобы тысяч верующих» на блог, который вел обвиняемый вплоть до момента ареста. Блог назывался «Старец Пастиций» и был посвящен осмеянию православной веры и религии вообще. Название представляло собой каламбурное искажение имени старца Паисия Святогорца, скончавшегося в 1994 году, — в православном мире многие почитают его святым. Пастицио — это популярное в Греции блюдо, макаронная запеканка с мясом и соусом бешамель. Макаронная тема была выбрана неслучайно: блогер был ироничным последователем так называемого пастафарианства, пародийной религии «летающего макаронного монстра», придуманной в 2005-м в знак протеста против преподавания креационизма в школах США. На следующий день блогер предстал перед прокурором, ему было предъявлено обвинение в богохульстве, и он был отпущен домой до суда.

Благочинное поведение греческих граждан призвана обеспечить отдельная глава Уголовного кодекса «Об установлении религиозного мира». Статья 198 УК наказывает тюрьмой до двух лет того, кто «публично и злонамеренно ругает любым образом Бога». Статья 199 карает за хулу на «Восточную Православную Христову Церковь или другую религию, приемлемую в Греции», а статья 200 — за воспрепятствование разрешенному государством церковному собранию или службе. Как отмечает исследователь вопроса Димитрис Сарафианос, все уголовные дела в Греции по этим статьями касаются только господствующей религии — православия [10].

По данным американской НПО *Freedom House* [11], судебное преследование за богохульство якобы широко распространено в Греции. На самом деле все громкие дела такого рода неизбежно разваливались в суде. Но скандалы, связанные с «богохульством», тем не менее случались. К примеру, в 1998 году верующие пытались сорвать показ в кинотеатрах фильма Мартина Скорсезе «Последнее искушение Христа», так что полиции пришлось разгонять их с применением слезоточивого газа. В 2000-м был временно запрещен роман местного писателя Мимиса Андрулакиса, в котором Христос был представлен испытывающим сексуальные влечения. В 2006 году был оправдан арт-куратор Христос Иоакимидис, на чьей выставке был представлен экспонат, в котором соседствовали крест и гениталии. Австрийский художник Герхард Хадерер был в том же году оправдан по делу о греческом издании его книги «Жизнь Иисуса», где Христос изображен веселым хиппи. В этих двух случаях суд не усмотрел злонамеренности в действиях куратора и художника.
В октябре 2012-го православные активисты и неонацисты несколько раз устраивали демонстрации и даже беспорядки перед афинским театром «Хитирио», в котором шла пьеса американского драматурга Терренса Макнелли «Corpus Christi» (в пьесе Христос и апостолы предстают группой гомосексуалистов, обитающих в штате Техас) [12].

В современной Греции религиозные шутки и божба отнюдь не являются табу, напротив, они присутствуют повсеместно. Церковная

тематика занимает видное место в творчестве греческих карикатуристов, которые изображают страдающих от кризиса сограждан распятыми на кресте [13], а премьера — продающим дерево на вес прямо с креста. Изображение Христа в ироничном контексте — тоже дело обычное. На одной из карикатур [14] Иисус только что воскрес и сидит возле гроба: «С этой историей развязались, теперь вот еще пришли счета за коммунальные услуги...»

Арест эвбейского блогера расколол греческое общество: ультраконсерваторы радовались, а либералы выступили с категорическими протестами. Греческий Союз за права человека сообщил в специальном заявлении, что арест был произведен «после реакции православных кругов и под давлением неонацистской партии "Золотая заря"». С аналогичным заявлением выступила и леворадикальная партия СИРИЗА, заклятый противник неофашистов. Левые потребовали упразднить сам закон, предусматривающий наказание за богохульство. «Даже если бы мы хотели забыть о существовании уголовной статьи, которая защищает Бога от оскорблений, как будто Бог нуждается в прокуратуре, мы не можем этого сделать... Ответственность за богохульство следует отменить. Если кого-то оскорбляют слова другого человека, уголовное право имеет инструменты, чтобы защитить его личность, а с богохульством пора заканчивать», — говорится в заявлении Союза за права человека. Логика Союза сводилась к тому, что никто не имеет права обижаться от чужого имени (например, от имени Бога), в то время как сам Бог, очевидно, не нуждается в защите своей чести и достоинства. В этом, с точки зрения правозащитников, сойдутся и православные, и атеисты: первые верят во всемогущего и всеблагого Бога, который, как ясно сказано в Писании, поругаем не бывает [15], а вторые считают, что Бога нет — значит, нет и возможности его оскорбить. Однако закон и значительная часть общества — не на стороне подобных либеральных выкладок.

После ареста блогера активизировались и греческие безбожники, чье сообщество, однако, не пользуется особым влиянием и насчитывает всего 250 человек. «Православие является традицией греческого народа на протяжении многих лет, но это не оправдывает связь между государством и церковью... Нет никакого смысла выступать против религии как таковой, каждый имеет право верить, во что он хочет. Но чтобы церковь содержали на налоги всех остальных, чтобы с ней обращались как-то по-особому и чтобы религиозным понятием богохульства занимались государственные органы, — это выходит за рамки прав человека», — говорит представитель греческого общества безбожников Татьяна Рапакулья.

В социальных сетях да и в традиционных СМИ Грецию тотчас же стали сравнивать с Ираном, где наказание за преступления против религии — дело обычное. Общественный протест почти сразу принял радикальный характер. Несколько десятков противников религии провели в афинском районе Эксархия целый пародийный молебен и крестный ход, посвященный «старцу Пастицию», видео об этом [16] сразу разошлись по греческому интернету. Шествие было старательно подготовлено: его участники несли большую мясную запеканку со свечами,

> **"Свободу слова защищают ультралевые,** готовые издеваться над церковью, а на стороне благочестия находятся неофашисты".

пародийную икону старца Пастиция, хоругвь с макаронным монстром, а главное, оно включало в себя целую службу, посвященную пародийному святому с многочисленными издевательствами в адрес правых и церковников, а также изощренную игру с богослужебным древнегреческим языком. «Мы против закона о богохульстве, долой православную теократию!» — скандировали собравшиеся. Даже официальное молчание Элладской церкви, которая не призывала ни карать, ни миловать блогера, не помогло: гнев направлен именно против церкви, и лишь во вторую очередь — против государства.

Что касается упомянутой выше постановки в афинском театре «Хитирио» пьесы Терренса Макнэлли «Corpus Christi» («Тело Христово»), в которой Христос изображен гомосексуалистом, то Священный синод Элладской церкви назвал ее «богохульной» и призвал верующих осудить представление. На место происшествия был вызван спецназ греческой полиции. Когда православные активисты пошли на штурм, полиция применила слезоточивый газ, но это не помешало протестующим во главе с депутатом-неофашистом Христосом Паппасом избить оказавшегося поблизости журналиста. Полиция при этом демонстративно отворачивалась. Чуть позже депутат вошел в автобус, где находились четверо задержанных, и вывел одного из них обратно на улицу при попустительстве полиции, еще раз подтвердив подозрения многих греческих левых о «смычке» между полицейскими и ультраправыми. На следующий день на том же месте собралась толпа верующих, но через улицу стояло около 200 сторонников представления, требовавших соблюдать свободу слова. Снова начались стычки, было задержано более 35 человек [17].

Таким образом, свободу слова защищают ультралевые, готовые издеваться над церковью, а на стороне благочестия находятся неофашисты со слегка видоизмененной свастикой на красном флаге. Так Греция платит за то, что закон стоит на страже церковных догматов, а полиция охраняет ультраправых.

Церковные скандалы

Весной 2010 года в качестве журналиста я расспрашивал жителей Афин, стремясь выяснить, что они думают о Греческой церкви, в частности, в достаточной ли мере она разделяет налоговое бремя с гражданами. Ответы тех афинян, которые согласились отвечать на вопросы, меня удивили: почти все считали, что Церковь уходит от ответственности перед обществом. В особенности их беспокоило то, что Церковь не платит налоги со своего имущества. «Раньше, когда государству было тяжело, Церковь отдавала все свое имущество, чтобы его поддержать. А сейчас священники сидят на своем добре, а мы занимаем деньги за границей», — вот характерное высказывание из уст пожилой гречанки [18].

До сих пор церковные финансы остаются в высшей степени непрозрачными. Цифры, приводимые самой Церковью, выглядят бессмыслицей. Так, по заявлению архиепископа Афинского Иеронима, в 2010-м доходы Церкви составили 10 млн евро, расходы 16,6 млн, и при этом патриархия и епархии выделили помощь благотворительным фондам и социально незащищенным слоям населения в размерах 96 млн евро [19]. По данным греческой газеты «Катимерини» [20], Церкви принадлежат десятки тысяч гектаров земельных угодий, сотни объектов недвижимости, акции и банковские вклады, и всем этим управляют порядка 6 700 юридических лиц — епархии, приходские храмы, монастыри и фонды. Никто, включая саму Церковь, не знает точно размеров ее имущества, хотя, по разным оценкам, она является вторым землевладельцем в Греции после самого греческого государства или даже превосходит его. Только Афинской епархии принадлежат дома, магазины, гостиницы числом около 350. Монастыри по всей

стране владеют лесами, полями и пастбищами, чей имущественный статус до крайности запутан. Из-за отсутствия земельного кадастра в Греции можно ссылаться на любые документы собственности — от византийских грамот и султанских фирманов до современных свидетельских показаний в суде. Впрочем, по оценкам самой Церкви, у нее осталось всего 4 проц. от имущества, принадлежавшего ей в 1830 году, когда только зарождалось греческое государство [21]. Однако и оставшегося достаточно для получения немалого дохода, хотя с наступлением кризиса церковь стала терпеть убытки. Так, стоимость пакета в 9 млн акций Национального банка Греции (*ETE*) упала с 2008-го примерно в 20 раз — до 18 млн евро.

Скандалы в Греции возникают постоянно в самых разных сферах общественной жизни, и церковь не является исключением. Например, в предкризисном 2008 году в ходе внутреннего церковного расследования недосчитались 10 млн евро на балансе благотворительной организации Элладской церкви [22], а еще 6,7 млн евро потребовали с нее позже в греческом МИДе: внешнеполитическое ведомство выделило эти деньги на приобретение курятины для голодающих в Ираке, но, куда в действительности были они потрачены, неизвестно [23]. Организация, в которой работали 130 человек, была закрыта, деньги не найдены, никто не наказан.

Однако же «звездным часом» околоцерковных скандалов стало так называемое «ватопедское дело». Ватопед — второй монастырь в иерархии монастырей на Афоне, монашеской республике с уникальной историей, расположенной на севере Греции. В конце 80-х годов прошлого века в монастыре, находившемся в бедственном финансовом положении, обосновался игумен Ефрем с братией — в основном выходцами с Кипра. Ефрем принялся деятельно восстанавливать монастырь и вскоре превратил его в настоящий центр паломничества, православной культуры и предпринимательства. Постепенно монастырь стал обрастать подаренным и благоприобретенным имуществом. Исключительная способность игумена устанавливать контакт с людьми и давать им жизненные советы привлекла к нему множество друзей из властных кругов. Известные люди со всего мира — от наследника британского престола принца Чарльза до президента России Владимира Путина — посещали монастырь [24]. Позднее игумен Ефрем совершил весьма успешный визит в Россию, сопровождая главную святыню монастыря — так называемый пояс Богородицы, которому спешили поклониться сотни тысяч россиян. Этот визит возродил многовековую традицию хождения афонских и в особенности ватопедских монахов за пожертвованиями в Россию. Еще в 1655-м Ватопед отправил царю Алексею Михайловичу одну из главных своих святынь — честную главу святителя Иоанна Златоуста. Благочестивый русский царь оставил реликвию себе, нарушив договор с монахами, а в утешение выдал им астрономическую сумму в 2 000 рублей соболями. Монахи неоднократно ходили в Москву на поклон с просьбой вернуть реликвию, но добились от наследника Алексея Михайловича Петра I лишь выплат каждые четыре года, которые им вскоре стали выдавать на границе, чтобы не докучали царю понапрасну. Честная глава Иоанна Златоуста хранится в храме Христа Спасителя в Москве, а в Ватопедском монастыре показывают другую голову святителя. Так был решен вопрос с пропавшей реликвией.

Но наиболее выгодной для монахов Ватопеда оказалась дружба с властями Греции. Приближенные премьер-министра Костаса Караманлиса и несколько министров его кабинета не устояли перед соблазном поспособствовать схеме обогащения монастыря, придуманной монахами. Основное богатство монастырей Афона составляют не храмы и не фрески, а их бесценные рукописи, в особенности же — хрисовулы (гра-

моты с золотыми печатями) византийских императоров, султанские фирманы и акты многочисленных правительств независимой Греции. Игумен Ефрем решил дать ход нескольким таким грамотам — императоров Никифора III Вотаниата от 1080 года, Андроника III Палеолога от 1329-го и Иоанна V Палеолога от 1357 года [25]. Согласно документам, монастырю принадлежало озеро и земли на севере Греции — их государство окончательно забрало себе в 1930-м и провозгласило заповедником. Далеко не все эксперты по византийским рукописям считают, что данные документы давали монастырю имущественные права, но симпатии властей оказались на стороне монахов. Это же обстоятельство позволило Ватопеду присоединить к делу правомочные, но дискредитированные историей акты, такие как дарственные, выданные коллаборационистским правительством Греции в ходе Второй мировой войны. Благодаря многоэтапному процессу, разыгранному в судах и на приватных встречах с министрами, статус заповедника был снят, озеро возвращено монастырю и вскоре обменено на 70 объектов недвижимости, принадлежавших государству, с последующей продажей этих объектов. Монахам достались, например, бывшее главное здание Олимпийской деревни в Афинах и земля на севере Греции, выделенная правительством под постройку отелей. Волшебное превращение нотариально заверенной ксерокопии грамоты в настоящую империю недвижимости, оцененную в 100 млн или даже в 1 млрд евро, напоминало русскую народную сказку про лисичку со скалочкой («Шла лисичка по дорожке, нашла скалочку, за скалочку взяла курочку, за курочку взяла гусочку» и т. д.). Но, как и героине сказки, участникам сделки в конце концов пришлось несладко: осенью 2008 года журналисты телеканала *MEGA* раскрутили грандиозный скандал, обраставший с каждым днем все новыми подробностями. Выяснилось, что четыре министра правительства подписали сделки государства с монастырем, руководствуясь личными связями с Ефремом, а жена одного из министров еще и заверила документы в качестве нотариуса, который, по греческому закону, получает фиксированный процент от сделок с недвижимостью. В разгар конфликта осенью 2008-го ушел в отставку государственный министр Теодорос Русопулос, правая рука премьера Караманлиса, который не скрывал теплых отношений с игуменом Ефремом и в бытность свою журналистом государственного телевидения даже снял о нем документальный фильм. А министр с женой-нотариусом, Йоргос Вулгаракис, ушел после того, как выяснилось вдобавок, что ему принадлежат немалые офшорные владения, никак не отраженные в его налоговой декларации. Уходя, Вулгаракис произнес фразу, которая моментально стала в Греции пословицей: «Что законно, то и этично».

> “Из-за **отсутствия земельного кадастра** в Греции можно ссылаться на любые документы собственности — от византийских грамот до свидетельских показаний в суде”.

Действительно, весь скандал разгорался в плане этики. Как свидетельствуют опытные юристы, вопрос о принадлежности озера и законности сделок крайне запутан и вряд ли вообще может быть решен однозначно. Материального, коррупционного интереса министров в деле доказать не удалось (если не считать коррупционным мотивом потребность в отпущении грехов и духовном утешении). Но скандал сыграл свою роль: осенью

2009 года «дело Ватопеда» вместе с начинающимся кризисом стало одним из факторов поражения Костаса Караманлиса на выборах. Его преемники-социалисты немедленно раздули дело о фальсификации бюджетной статистики прежним правительством, но не рассчитали полученный эффект: из-за кризиса доверия Греция лишилась кредиторов и в 2010-м де-факто обанкротилась, после чего на долгие годы оказалась в прямой финансовой зависимости от Евросоюза. Ватопедский скандал не был причиной этого, но, поскольку споры и разбирательства стали известны внешнему миру, скандал внес свой вклад в экономические беды Греции.

Чем он закончится, остается только гадать. Греческий парламент за четыре года создал три комиссии по расследованию «дела Ватопеда». Они допросили множество свидетелей, нашли немало офшорного имущества монастыря и обнаружили компании с активами на десятки миллионов евро. Но вывод был предрешен — парламент не стал рассматривать по существу возможную вину министров и замял дело, сославшись на закон, который защищает министров от любого преследования после двух раундов парламентских выборов. В выборах в Греции недостатка нет: с 2007 по 2012 год они проводились четырежды, так что дела Русопулоса и Вулгаракиса, а также всех остальных фигурантов были сданы в архив [26].

Игумен Ефрем тем не менее отделался не так легко: в отличие от министров, он не защищен от судебного преследования. Его картинно арестовали на Афоне и доставили в наиболее охраняемую афинскую тюрьму Коридаллос. Суд неожиданно решил, что Ефрем опасен для общества, а потому должен содержаться под стражей. В поддержку Ефрема высказались многие его друзья в Греции и за рубежом. Неудачно окончилась попытка вступиться за игумена со стороны России, которую в Греции подозревают в желании расширить свое влияние на Афоне. Обращение патриарха Кирилла к президенту Греции Каролосу Папульясу с просьбой освободить Ефрема спровоцировало отповедь Константинопольского патриархата, в чьей юрисдикции находится Афон: «Святая Гора, ее каноническая территория, хотя и состоит из православных монахов разных национальностей, но это нисколько не придает ей всеправославного характера, который бы позволял какое-либо вмешательство на этой территории со стороны автокефальных церквей» [27]. Аналогичную отповедь греческого МИДа вызвало и заявление российского внешнеполитического ведомства, будто в деле Ефрема оказались нарушены права человека [28].

Эффективнее действовали церковные друзья игумена: предстоятель Элладской церкви архиепископ Иероним посетил его в тюрьме, а синод просил рассмотреть возможность освобождения. В конце концов после трехмесячного заключения игумен был отпущен на Афон под подписку о невыезде. Так закончилась показательная кампания греческого правительства по борьбе с коррупцией, призванная, очевидно, скрыть тот факт, что политики, пусть и бывшие, в очередной раз оказались неуязвимы для правосудия. Что до Ефрема, то ему предстоят долгие годы судов, которые завершатся гораздо позже, чем его дело будет прочно забыто общественным мнением. Однако церкви дело о подозрительно легком обогащении монастыря с помощью неформальных связей в правительстве нанесло удар не меньший, чем репутации политиков.

Церковь и политика

Тот факт, что церковь от государства не отделена, порождает отношения странного симбиоза: церковь одновременно является частью государства, оказывает ему услуги и зависит от него, не имея возможности автономно решать свои дела. В новогреческий

период церковь традиционно играла роль одного из опорных столпов государства – она поддерживала и распространяла официальную идеологию, а ее одобрение придавало дополнительную легитимность важным государственным решениям. На протяжении почти двух веков новогреческой политической истории в стране неоднократно происходили государственные перевороты и сменялись режимы, но церковь, как правило, шла в фарватере государства. Случалось, что церковь протестовала против происходящего. Так, архиепископ Хрисанф ушел в отставку в 1941 году, отказавшись сотрудничать с коллаборационистским правительством Греции, а его преемник архиепископ Дамаскин открыто противостоял германскому оккупационному командованию в вопросе депортации евреев. Однако в большинстве случаев церкви приходилось приспосабливаться к обстоятельствам. Так, церковь была естественным союзником института монархии, но когда в 1967-м хунта «черных полковников» свергла короля, церковь поддержала «регентство», а затем и отмену монархии. Архиепископы зачастую избирались под контролем светских властей в лице министерства образования и исповеданий, а фактически – назначались государством. Так было и при «черных полковниках», чьим назначенцем и сторонником был ярый националист и антикоммунист архиепископ Иероним. В те годы сотрудничество с хунтой шло по многим направлениям и не было для церкви полностью принудительным, тем более что хунта объявляла о возвращении к религиозным истокам общества. В силу своей истории и ценностей церковь традиционно тяготела к консервативным, националистическим силам, и декларируемые задачи «черных полковников» вполне согласовывались с ее собственными взглядами. Два наиболее популярных политических лозунга того режима – «Греция православных греков» и «Родина, вера, семья». Разумеется, церковь поддерживала подобные лозунги.

Сотрудничество с хунтой неоднократно припоминали церкви после восстановления демократического правления, и ей пришлось демонстративно отмежевываться от политических вопросов. Церковь по-прежнему тяготела к правому спектру, и многочисленные околорелигиозные политические организации симпатизировали исключительно правым, но тем не менее церковь не решалась открыто заявлять о своих предпочтениях – она лавировала и налаживала отношения с той партией, которая на тот момент находилась у власти. При этом в Греции нет формально религиозных партий, поскольку номинально все политики и избиратели – православные и религиозная принадлежность не может служить отличительным признаком.

Бóльшую часть времени начиная с 1980-го у власти находилось популистское социалистическое движение ПАСОК. Социалисты относились к церкви прохладно и – отчасти по своей инициативе, а отчасти под давлением ЕС – впервые создали альтернативную, гражданскую инфраструктуру для регистрации актов гражданского состояния. Хотя брак теперь регистрировался не только в церкви, но и в мэрии, церковный и светский браки оставались равнозначными. И несмотря на то что патриотически-религиозное

“Церковь **является частью государства,** оказывает ему услуги и зависит от него, не имея возможности автономно решать свои дела”.

воспитание в школах постепенно сокращалось, религию детям преподают до сих пор. Точно так же богословские факультеты светских университетов по-прежнему являются высшей ступенью церковного образования. Закрепление статуса-кво в основных аспектах взаимоотношений с государством было на руку церкви, которая сохраняла непропорционально большое, по европейским меркам, влияние в стране. Это не отменяло, впрочем, периодических трений с государством: так, на интронизации архиепископа Христодула в 1998-м не присутствовали ни премьер, ни президент страны, а последовавшие вскоре протесты против исключения из удостоверений личности графы «вероисповедание» стали серьезной головной болью для государства, хотя и не привели к отмене первоначального решения убрать данную графу.

Консерваторы, находившиеся у власти в 1990—1993 и 2004—2009 годах, были к церкви благожелательны, но перед лицом коррупционного скандала вокруг Ватопеда и они не решились себя с ней ассоциировать. Церковь вновь отошла на второй план и заняла позицию наблюдателя при последовавшем развале экономики страны. Сначала рухнуло правительство консерваторов, вернулись социалисты, традиционно не испытывающие симпатии к церкви, но и они продержались лишь около двух лет. Крушение ПАСОК как политической силы в 2011—2012-м вновь открыло дорогу во власть консерваторам-правоцентристам, которые сейчас находятся с церковью в подчеркнуто хороших отношениях. Правда, они стремятся не допустить вмешательство церкви в политику, но и дальнейшего ограничения ее прав тоже не планируют. Поэтому и продолжают существовать многие традиции, которые в других странах показались бы странными. Например, широко распространена практика аватона — то есть запрета на доступ женщинам в ряд мужских монастырей, а также в целую де-факто автономную область страны — Афон. Интересно, что Европарламент неоднократно призывал власти Греции покончить с подобной дискриминацией женщин, но эти необязательные для исполнения решения не только не были выполнены, но и вызвали ропот властей и общественного мнения: кто он такой, Европарламент, чтобы диктовать тысячелетней монашеской республике свои правила? Насколько могу судить, и женщины в подавляющем большинстве не стремятся на Афон, считая европейские предписания привнесенными извне, а значит — ненужными Греции.

Важную роль в политике церкви всегда играла и личность ее предстоятеля. Так, архиепископ Христодул никогда не боялся высказывать свое мнение. «Церковь должна выбрать новаторство и борьбу», — сказал он в 2006 году в интервью РИА Новости [29]. Христодул стремился обновить церковь, вовлечь в ее жизнь молодежь, которую он звал в храмы «с серьгами в ушах и всем, что ни на есть» и с которой старался говорить на одном языке. У него была подчеркнуто популистская манера; он любил шутки и анекдоты — так, во время визита в Москву в 2001 году Христодул рассказал переполненной аудитории филфака МГУ длинный анекдот про ЦРУ, которое наняло двух греков взорвать базу в СССР. Язык иерарха был его врагом: Христодула критиковали за вмеша-

> “Пока церковь не освободится окончательно от скрытых симпатий к экстремизму, ей сложно будет наладить **отношения с обществом**”.

тельство в политику, за национализм, неприятие глобализации и даже мнимое оправдание терактов 11 сентября. Но именно он принимал в Афинах папу Римского Иоанна Павла II, чем поспособствовал частичному урегулированию долгой жестокой вражды между православными и католиками, которая с веками приобрела почти абсурдный характер. Христодул создал благотворительные организации, которые помогали бедным и мигрантам. «Церковь, которая не участвует в социальной и благотворительной деятельности, — это Церковь, которая не осознала своей миссии и роли в данном обществе и в мире в целом», — говорил он.

Преемник Христодула архиепископ Иероним — полная ему противоположность. Он осторожен и сдержан, в политику не вмешивается. Христодул правил в годы всеобщего довольства, Иерониму досталась страна, пребывающая в кризисе, где люди нуждаются не только в пастырском слове, но и в деятельной помощи. Но он сказал мне в интервью: «Главная цель Церкви — не раздача продуктов или сдача крови. Это, конечно, тоже ее роль. Но главное для Церкви — делать людей такими, чтобы они следовали примеру Христа» [30]. Справедливости ради нужно сказать, что церковь не стоит в стороне: в кризисной Греции сотни тысяч пользуются ее благотворительными обедами и раздачей продуктов [31]. Новый архиепископ, при чьем почти полном молчании страна пыталась отыскать духовный, а не только экономический ответ на кризис, все же нашел в себе силы, чтобы дать отповедь открытому фашизму, который пытается захватить греческие улицы. Осенью 2012-го, когда нападения на мигрантов стали страшной нормой афинской жизни, он отказал доморощенным благочестивым неонацистам из партии «Золотая заря» в праве называть себя защитниками общества и церкви. «Церковь любит всех людей, и не христиан, и черных, и белых, и идет своим путем, не нуждаясь в защитниках», — сказал Иероним [32].

Но в реакции церкви на национализм не все так благополучно. Ряд иерархов подчеркнуто благожелательно высказывались о неофашистской партии «Золотая заря». Так, митрополит Погонианский Андрей назвал ее членов «хорошими парнями, борцами», а митрополит Эгиалийский Амвросий просил неонацистов «воздержаться от невыгодных крайностей, чтобы быть более полезными и стать сладкой надеждой для отчаявшихся людей» [33]. Пока церковь не освободится окончательно от скрытых симпатий к экстремизму, ей сложно будет наладить отношения с обществом, которое и так недовольно привилегированным статусом Элладской церкви.

Точно так же Церковь не определилась окончательно с тем, как она воспринимает нынешние проблемы и кризис. В конце 2011 года во всех церквях Греции было распространено воззвание Синода Элладской церкви, в котором, в частности, говорилось: «Очевидно, что наша Родина уже несвободна, а фактически управляется своими кредиторами... То, что переживает сейчас наша Родина, не имеет прецедента и потрясает воображение. Бок о бок с духовным, социальным и экономическим кризисом происходит ниспровержение всех наших основ. Речь идет о попытке искоренения и уничтожения нашей традиции, того, что всегда считалось основой жизни нашего Отечества. В социальной сфере упраздняются наши устои и права. Причем делается это [правительством] под невиданным предлогом: “К этим мерам нас принуждают наши кредиторы”. Таким образом, мы как страна фактически признаем, что находимся под оккупацией и исполняем волю наших новых [зарубежных] правителей. В связи с этим возникает следующий вопрос: их притязания касаются только финансовой и социальной сферы или распространяются на духовную и культурную идентичность и само-

стоятельность нашей Родины?» [34]. Дальше в тексте немного экономического ликбеза и сообщение о том, что Церковь не может оставаться равнодушной к проблемам общества и будет стоять на страже его интересов. Эта риторика произвела определенное впечатление в Греции да и в России, где многие приняли документ как свидетельство намерения Церкви «сопротивляться экономической оккупации». На деле для Греции подобная риторика привычна. Новость только в том, что в данном случае заговорила Церковь, которая при новом архиепископе Иерониме заняла позицию максимального самоустранения от публичного обсуждения общественных проблем. Но примерно так же высказываются и профсоюзы, и коммунисты, и даже само правительство. Вот что заявил, например, премьер-министр Йоргос Папандреу 28 октября 2011-го, в день 70-летия со дня начала сопротивления Греции во Второй мировой войне: «Сравнение с сегодняшним днем неизбежно... Сегодня, как и тогда, на кону стоит многое. Это независимость нашей страны от держав-заимодавцев и контролеров, достоинство греков, наша возможность самим определять свою судьбу и создавать будущее своими силами». Прямое сравнение нынешних 110-миллиардных еврокредитов с итальянско-германской оккупацией 1941—1944 годов не помешало Папандреу быть идеологом и проводником экономического курса «оккупантов». Так что воззвания, подобные процитированным речам Иеронима, достаточно тривиальны в сегодняшнем греческом дискурсе с присущими ему крайностями. Таким образом, долгожданная реакция Церкви на кризис оказалась, на мой взгляд, скорее упражнением в риторике; с тех пор как она была обнародована, стало ясно, что Церковь не склонна к резким движениям и пока еще не определилась с тем, что же ей следует предпринять в нынешних условиях, когда в греческом обществе происходят самые радикальные изменения за весь послевоенный период.

Церковь в Греции сращена с государством и при этом — парадоксальным образом — во многом отделена от общества. Диалог о ее дальнейшем пути и ее роли в обществе пока не развернулся в полной мере, но откладывать его в сложившихся обстоятельствах пагубно и для церкви, и для общества. Если у церкви не хватит решимости начать разговор с обществом, она может оказаться в ситуации, когда за нее будут решать другие, как это уже многократно случалось в греческой истории. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Текст Конституции Греции в редакции 2008 года, http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/8c3e9046-78fb-48f4-bd82-bbba28ca1ef5/SYNTAGMA.pdf

[2] Опрос компании *Metron Analysis*, 2011, http://www.metronanalysis.gr/gr/polls/ziped/pub1595FORUM.pdf

[3] http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf . С. 9.

[4] Закон № 1250/1982.

[5] Вима, 26 сент. 2009, http://www.tovima.gr/society/article/?aid=290468

[6] Данные 2005 года, http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList_205.asp

[7] http://www.youtube.com/watch?v=UjxajrPYkwA&feature=player_embedded#!

[8] В этом разделе использованы материалы статей автора для сайта slon.ru : «Что бывает за кощунство в православной Греции» от 27 авг. и «За отца Макарония ответишь» от 10 окт. 2012, http://slon.ru/world/chto_byvaet_za_koshchunstvo_v_pravoslavnoy_gretsii_-822819.xhtml; http://slon.ru/world/starets_pastitsiy-837761.xhtml

[9] http://www.astynomia.gr/index.php?option=ozo_content&lang='..'&perform=view&id=20338&Itemid=965&lang=

[10] *Sarafianos D.* Blasphemy in the Greek Orthodox Legal Tradition // Blasphemy, Insult and Hatred:

Finding Answers in a Democratic Society Council of Europe. 31.03.2010, http://bit.ly/VBvyYI

[11] http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/Policing_Belief_Full.pdf

[12] РИА Новости. 26 окт. 2012; Proto Thema. 12 окт. 2012, http://www.protothema.gr/greece/article/?aid=229364

[13] http://alexbogd.livejournal.com/864168.html?thread=18662824

[14] http://alexbogd.livejournal.com/pics/catalog/530/894752

[15] Послание к Галатам. 6:7.

[16] http://www.youtube.com/watch?v=m7UgWsWlHq4&feature=player_embedded#!

[17] Сообщение Афинского агентства новостей. Вечер 12 окт. 2012.

[18] Репортаж РЕН ТВ, http://www.youtube.com/watch?v=Xblh1plXtf4&feature=plcp

[19] Iefimerida.gr, 14 окт. 2011, http://bit.ly/qlRQEK

[20] Катимерини. 21 мар. 2010, http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_politics_3_21/03/2010_395052

[21] Там же.

[22] РИА Новости. 27 авг. 2010.

[23] Сайт газеты Proto Thema. 22 окт. 2012, http://www.protothema.gr/politics/article/?aid=231445

[24] http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-16344621

[25] Неа. 9 сент. 2008, http://www.tanea.gr/ellada/article/?aid=85821

[26] РИА Новости. 19 янв. 2011

[27] Заявление Священного синода http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=1437&tla=gr

[28] Сообщение РИА Новости. 28 дек. 2011

[29] РИА Новости, 1 нояб. 2006 http://ria.ru/interview/20061101/55302819.html

[30] РИА Новости. 23 мая 2012, http://ria.ru/world/20120523/655833104.html

[31] Телеканал *Skai*. Дек. 2011, http://www.skai.gr/news/greece/article/190283/antigrafotouoloi-mazi-boroume-sugedrothikan-150-tonoi-trofima-kai-epetai-suneheia-/

[32] Ethnos. 31 окт. 2012, http://www.ethnos.gr/article.asp?catid=22768&subid=2&pubid=63731557

[33] Цит. по: Катимерини. 3 апр. 2013, http://www.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_kathpolitics_1_02/04/2013_491290

[34] Русский перевод воззвания: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/43762.htm

Сербская церковь и национальная идея

Сербская православная церковь выступает как активный субъект политической и общественной жизни и одновременно с этим является объектом политических схем светских политиков и общественных деятелей | **МАРИЯ ФАЛИНА**

Одно из первых, пусть и поверхностных, впечатлений, которое оставляет Сербия, — это действительно православная страна, но в своем православии очень неоднородная. Относительное богатство церкви идет тут бок о бок с ее же бедностью и знаменитой скромностью покойного патриарха Павла. Агрессивный национализм одной части духовенства уживается с экуменическими проповедями другой. Купол собора Святого Саввы возвышается над Белградом, а стены, облицованные мрамором, слепят глаза на солнце; при этом здание Сербской Патриархии — более чем скромное как внутри, так и снаружи, охрана состоит из одного дружелюбного офицера, и войти внутрь может любой желающий. Каковы же на сегодняшний день основные вопросы, занимающие сербское общество и саму Церковь, когда речь заходит о религии и ее месте в современном мире?

Сербская церковь как общественный институт

Социологические опросы вновь и вновь свидетельствуют, что Сербская православная церковь (СПЦ) — один из самых авторитетных и уважаемых общественных институтов в стране. По данным общеевропейских исследований взглядов и ценностей, почти 75 проц. населения в 2001 году и 80 проц. в 2008-м идентифицировали себя как верующие. При этом процент людей, считающих себя православными, выше — около 85 проц. на протяжении последних десяти лет [1]. По данным последней официальной переписи 2011 года, 84,5 проц. считают себя православными христианами [2]. В данном случае интересен не сам факт, что число православных превышает число верующих. Очевидно, что в Сербии, как и во многих других странах Восточной и Юго-Восточной Европы, конфессиональная принадлежность выполняет роль культурного и этнического маркера. Удивительно скорее то, что разрыв этот столь невелик. К примеру, в России за 2005 год аналогичная статистика выглядела так: 53 проц. и 79 проц. соответственно. Исследования 2010 года показывали схожие результаты: 75 проц. православных при 49 проц. верующих [3]. Статистика посещения богослужений в Сербии ставит под вопрос осознанность религиозности самими респондентами. По данным последних десяти лет, число регулярно посещающих богослужение остается очень низким, особенно в сравнении с общим числом верующих. Так, по данным 2008 года, чуть более 4 проц. ходили в церковь раз в неделю и менее полутора про-

ЧАСТЬ ДАННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ БЫЛА ПРОДЕЛАНА В РАМКАХ ПРОЕКТА *"NEGOTIATING MODERNITY: HISTORY OF MODERN POLITICAL THOUGHT IN EAST CENTRAL EUROPE"* (NEGOTIATING.CAS.BG), ФИНАНСИРУЕМОГО ЕВРОПЕЙСКИМ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ (*EUROPEAN RESEARCH COUNCIL*)

центов опрошенных посещают богослужения чаще раза в неделю. А по опросам 2010 года около 8 проц. посещают церковь раз в неделю и 4 проц. — более одного раза в неделю. Около половины опрошенных говорят о том, что посещают богослужения только по крупным церковным праздникам [4]. С этой точки зрения ситуация в России схожая: около 4 проц. посещает церковь ежедневно, столько же — раз в неделю, около 26 проц. — по большим праздникам и примерно такое же число — от случая к случаю [5].

Многое из того, что связано с православным христианством в Сербии и непосредственно с СПЦ, вызывает если не бурные общественные дебаты, то во всяком случае острую реакцию одной из частей общества, будь то либералы, ориентированные на «европейские ценности», радикальные сербские националисты или условно-умеренное большинство. Никто не отрицает тот факт, что присутствие религии в публичной сфере в виде выступлений официальных представителей Церкви и религиозной православной символики становится с годами все более заметным. Часть комментаторов считает, что это происходит в результате государственной политики, которая благоприятствует усилению церковных позиций в обществе в неожиданно высокой (и, по мнению многих, неоправданной) для светского государства степени [6]. Тем не менее интенсивность обсуждения церковных сюжетов постепенно снижается. Объяснить это можно тем, что общество, с одной стороны, устало от накала страстей и непрерывного обсуждения религии в течение последних двух десятилетий и в общем-то хочет стабильности и спокойного поступательного развития. А с другой стороны, в распоряжении аналитиков, исследователей и широкой публики нет терминологического аппарата и словарного запаса, которые позволили бы вывести на новый уровень старые нерешенные вопросы.

Один из источников напряженности в разговорах о церкви и религии кроется в событиях Югославского кризиса 1990-х годов. Именно тогда прочно закрепилось мнение, что сербов, хорват и боснийцев-мусульман различает и разделяет в первую очередь религия. В результате религиозная принадлежность стала в глазах многих идентичной национальности, а сам конфликт, по сути политический, часто называют религиозной войной. Одной из характерных черт военных действий было нарочитое разрушение религиозных сооружений (церквей, мечетей, синагог) противоположной стороны. В 1990-е особенно остро эта проблема стояла в тех областях Боснии и Герцеговины, где население смешанное, и в отдельных районах Хорватии, а в 2000-е годы — в Косово. Христианские церкви и мусульманские мечети однозначно воспринимались воюющими сторонами как знаки территориального присутствия и доминирования, а раз так — символы противника должны быть разрушены. Такое «архитектурное противостояние» продолжается и в постконфликтных областях. Например, весной нынешнего года возобновился конфликт вокруг строительства православного храма в непосредственной близости от массовых захоронений и мемориала в Сребренице, что, по мнению боснийских властей, является провокацией со стороны сербов.

Роль религиозных лидеров в ходе конфликта 1990-х до сих пор по большому счету не определена. При этом в исторической перспективе корни многих вопросов уходят в начало XX века, во времена Королевства Югославия. После развала социалистической Югославии в начале 1990-х годов Сербия вступила в длительный период государственного строительства и национального становления со всеми сопутствующими процессами реформ и мифотворчества. Создание по факту нового государства в значительной

мере опиралось на воображаемое «возвращение к истокам». Православное христианство и СПЦ как главный его институт играли важную роль в данном процессе. Нужно отметить, что эта роль была и остается двоякой: СПЦ и духовенство выступают как активный субъект политической и общественной жизни и одновременно с этим являются объектом политических схем светских политиков и общественных деятелей. Последнее в основном касается политиков националистического толка, которые активно и довольно успешно используют авторитет и символический капитал СПЦ в своих целях. Всплеск подобного отношения был особенно заметен зимой-весной 2008 года, когда Косово в одностороннем порядке объявило о своей независимости от Сербии, о чем более подробно — ниже.

Церковь и школа

Согласно Конституции, Сербия — светское государство, в котором церковь отделена от государства, а школа — от церкви. Ни одна из признаваемых религий не является государственной. При этом из всего многообразия религий и религиозных организаций выделены семь так называемых «традиционных для Сербии религий», чей особый статус объясняется их историческим присутствием на территории межвоенного королевства Югославия: Сербская православная церковь, Римская католическая церковь, мусульманская община, еврейская община, а также три протестантские церкви. Именно им было предоставлено право вести уроки религиозного обучения в государственных школах (подробнее об этом — чуть позже).

Одним из первых масштабных преобразований после переворота 5 октября 2000 года и установления демократических правил политической жизни были изменения в сфере образования, начатые правительством Зорана Джинджича, которые были призваны укрепить демократическое направление развития Сербии. Неожиданным результатом этих перемен стало введение курса религиозного образования в государственных начальных и средних школах, который не считался обязательным, а преподавание было организовано по конфессиональному признаку. Уже осенью 2000-го СПЦ выступила с предложением вернуть после пятидесятилетнего перерыва уроки религии в школьную программу. Последние элементы религиозного обучения были выведены за пределы государственных образовательных институтов в 1952 году. В 1990-е СПЦ несколько раз выступала с подобным предложением, однако правительство Слободана Милошевича успешно его игнорировало.

Летом 2001 года правительство обнародовало решение о включении уроков религии в учебные планы школ. Семь «традиционных» религиозных групп получали право вести эти уроки при условии, если в школе наберется достаточное количество заинтересованных учеников. Очевидно, что религиозные меньшинства располагали такой возможностью только в областях их компактного проживания. Одновременно был введен альтернативный предмет, предназначавшийся для тех школьников, кто решил не посещать уроки религии. В первые месяцы своего существования он был известен под названием «альтернативный предмет», однако со временем закрепилось название «Гражданское образование». Предмет был посвящен тому, как функционируют личные и горизонтальные общественные связи, а также гражданским правам и активизму. Согласно первоначальному плану, посещение курса было необязательным. Однако столкнувшись с тем, что интерес к новому предмету со стороны школьников и их родителей оказался крайне низким, уже на следующий год министерство сделало курс обязательным, оставив выбор предмета на усмотрение школьников. Предметы пред-

ставляли собой именно альтернативу друг другу, поскольку посещение обоих уроков было невозможно — что вызвало закономерную критику со стороны общественности.

Решение правительства было оспорено в Конституционном суде правозащитными организациями по целому ряду вопросов. Основное беспокойство вызвали возможные нарушения принципа отделения церкви от государства, с одной стороны, и конституционного права всех религиозных групп на равенство перед законом — с другой. КС принял решение, что реформа не противоречит Конституции, и оставил новое законодательство без изменений. Либеральное правительство, утвердившее реформу, не скрывало, что решение по сути является тактической уступкой СПЦ с целью ее умиротворения после того, как Милошевич был экстрадирован в Гаагу, о чем открыто говорил один из лидеров «Демократической оппозиции Сербии» и впоследствии вице-премьер Чедомир Йованович [7]. Помимо того, правительство, ориентированное на Европу, надеялось, с одной стороны, привлечь таким образом сторонников «традиционных ценностей», а с другой — подчеркнуть новую свободу религиозных общин, которой те были лишены в предшествующее десятилетие авторитарного правления Милошевича.

Критически настроенные комментаторы отмечали, что вопрос о введении уроков религии в школе является сугубо политическим, свидетельствует о сближении церковных верхов и государственных руководителей, но не имеет прямого отношения к собственно религии. Так, один из критиков реформы Мирко Джорджевич, апеллируя к авторитету католического теолога-францисканца, писал, что «место религии в общине, а не в школе». Джорджевич также отмечает, что и во времена социалистического государства священники находили способы окормлять паству, в том числе и молодых людей, даже не приближаясь к школам [8]. Важно отметить, что у реформы были светские сторонники, которые активно поддерживали тесное сотрудничество церкви и государства. В их глазах подобная кооперация гарантировала невозможность возвращения коммунизма, а также могла послужить основой для создания новой национальной и государственной идеологии. Эта группа возлагала свои надежды скорее на Воислава Коштуницу, чем на премьер-министра Джинджича. Звучали даже предложения, что новый предмет должен называться «Национальное воспитание». С точки зрения многих политиков либерального толка, именно реформа образования и введение уроков религии стали прецедентом, позволившим православной церкви достигнуть небывалого уровня общественного влияния и авторитета. Сегодня, несмотря на то что со времени принятия решения прошло более десяти лет, общественная дискуссия по этому вопросу продолжается с различной степенью интенсивности, а общественное мнение остается разделенным на два лагеря — противников и сторонников нововведения [9].

Юридический статус СПЦ

После убийства в 2003 году Зорана Джинджича к власти пришел Воислав Коштуница — политик более склонный к «традиционным национальным ценностям». Коштуница на протяжении своей длительной политической карьеры не раз будет выступать как союзник СПЦ по разным вопросам, а также активно использовать моральный авторитет Церкви для усиления собственного политического влияния. Так, в 2004 году был предложен новый «Закон о свободе религии, церквей, религиозных общин и религиозных ассоциаций», в котором предусматривались значительные уступки СПЦ со стороны государства, в частности духовенство выводилось из-под юрисдикции гражданских судов. В таком виде закон встретил ожесточенное сопротивление

и был значительно переработан. В следующей редакции СПЦ обтекаемо называлась *primus inter pares* по отношению к остальным религиозным общинам страны, что в реальности означало привилегированное положение и особую поддержку государства. Специальное Министерство религиозных дел де-факто выступало в роли связующего звена между структурами СПЦ и государством [10]. Либеральная оппозиция, а также профессиональное академическое сообщество, особенно специалисты по праву, подвергли критике весь законодательный процесс. Его непрозрачность, вплоть до отсутствия информации о том, кто участвовал в создании законопроекта, вызывала закономерное недовольство, которое только усиливалось в связи с очевидной предвзятостью министра религиозных дел. Милан Вукоманович, профессор социологии в Белграде, язвительно заметил в одной из своих критических статей, что министр в многочисленных интервью говорил о четырех ветвях власти: законодательной, исполнительной, судебной и духовной, за что и получил Орден Святого Саввы — высшую награду СПЦ [11].

СПЦ в политической жизни Сербии

Участие СПЦ в политической жизни — предмет острых дискуссий, в которые вовлечены, кажется, представители всех возможных групп и мнений. Все обсуждаемые вопросы можно разделить на две связанные между собой категории. Первая — о роли религии вообще и СПЦ в частности в конфликтах 1990-х годов. Здесь главная тема — национальная. Вторая включает вопросы более широкого плана: о свободе религии, светском обществе и цивилизационных ценностях. Очевидно, что позиция выступающего на тему ценностей и роли СПЦ в жизни сербского общества сегодня в значительной степени сформирована под влиянием представления о том, чем Церковь занималась в 1990-е.

Не вдаваясь в подробности событий конца XX века, можно кратко резюмировать, что роль СПЦ в этнических конфликтах была неоднозначна [12]. Это верно как относительно высшего духовенства, говорившего от лица всего института и всей общины верующих, так и приходских священников на местах. Неоднозначное впечатление, которое производит СПЦ, в большой мере связано с фигурой покойного Патриарха Павла (1914—2009). «В мучительные годы распада государства, на фоне преступлений, которые шокировали мир, — пишет Мирко Джорджевич, — покойный патриарх не знал, как себя вести. Он публиковал предостережения, никак нельзя сказать, что он этого не делал, но его братья-архиереи, по крайней мере значительная их часть, не скрывали своих воинственных намерений. Они молились не Иисусу мира и истины, они поклонялись балканскому Марсу» [13].

Одним из самых громких и скандальных свидетельств участия православного духовенства в военных преступлениях во время распада Югославии стала видеозапись расстрела шести боснийских мусульман бойцами сербских формирований в Сребренице в 1995 году, за несколько дней до массового убийства 8 тысяч боснийцев. На видео, впервые обнародованном в 2005-м в ходе суда над Слободаном Милошевичем в Гаагском трибунале, запечатлен православный священник — иеромонах Гаврило из Шида, благословляющий сербских бойцов из отряда «Скорпионы» перед операцией. Видео было показано на центральных каналах сербского телевидения и вызвало новый виток общественной дискуссии о правых и виноватых, а также о роли церкви и религии в конфликтных зонах и постконфликтных ситуациях. Особое недовольство общественности было связано с тем, что первая официальная реакция СПЦ последовала только спустя десять дней после демонстрации этих кадров по телевидению.

Но даже появившееся обращение Патриарха Павла «Господи, не допусти повторения» не давало ответов на острые вопросы.

Самый заметный и наиболее проблемный аспект публичной политической деятельности СПЦ – ее позиция по национальному вопросу. Притом что в Сербии нет ни одной политической партии, основанной по религиозному принципу, присутствие СПЦ в политической жизни сложно игнорировать. Часть высшего духовенства занимает активную националистическую позицию, и именно эти голоса слышны громче всех в общественной сфере. С ними ведут полемику либералы, ориентированные на светское государство и секуляризацию и считающие, что религиозные убеждения – дело сугубо личное и, соответственно, не должны выходить за пределы частной жизни. Конечно, со стороны церкви раздаются и голоса, призывающие к диалогу и мирному сосуществованию соседей, подчеркивающие длительную балканскую традицию полиэтничности. Однако они едва заметны на фоне остальных выступающих. С точки зрения той части общественного мнения, что настроена наиболее воинственно по отношению к СПЦ, возрождение церкви и возвращение религии в повседневную жизнь вплотную связаны с ростом агрессивного национализма, с консервативной общественной политикой и с отсутствием перспектив европейской интеграции. Такое отношение лишь отчасти основано на реальной политической деятельности представителей СПЦ. Большую роль здесь играет и общепринятое мнение, что религия не совместима с модерным демократическим и либеральным обществом [14].

“Часть высшего духовенства занимает **активную националистическую позицию,** и именно эти голоса слышны громче всех в общественной сфере”.

Позиция СПЦ по национальному вопросу и то, как политики используют церковь в своих целях, четко видны на примере проблемы Косово [15]. Парадоксально, но случай Косово, с точки зрения национальных и политических амбиций СПЦ, представляет собой более простой материал для анализа, нежели история взаимоотношений СПЦ с Македонией или Черногорией. В двух последних случаях, помимо национальных интересов государства Сербия, большое значение имеют вопросы церковной юрисдикции, канонического права, отношений с Вселенским Патриархатом и Русской православной церковью.

Чтобы понять, что значит Косово для сегодняшней политической ситуации в Сербии, необходим краткий исторический экскурс. Косовская битва (15 июня 1389 года по старому стилю, 28 июня по новому – день Святого Вита) лежит в центре знаменитого Косовского эпоса или мифа. На Косовском поле, неподалеку от сегодняшней Приштины, сразились войска сербского князя Лазаря с союзниками и армия султана Мурада I. Обе стороны понесли огромные потери, ни Лазарь, ни Мурад не пережили битвы, однако в резерве у осман оставались многотысячные войска, в то время как ресурсы сербов оказались истощены. Вскоре после битвы последние независимые христианские княжества на Балканах стали вассалами Османской империи, что, по сути, означало прекращение независимой государственности на следующие четыреста с лишним лет. Князь Лазарь был причислен к лику православных святых уже в конце XIV века, к тому же времени относятся и первые дошедшие

до нас тексты из Косовского цикла. Согласно легенде о Косовской битве, которая, судя по всему, обрела свой законченный вид только в XIX веке, перед битвой Лазарю явился ангел, который предложил ему выбрать между царством земным и Небесным. Лазарь, как и положено христианину, выбрал Царство Небесное и вечное спасение для себя и своего народа и повел свои войска в бой, зная, что проиграет и погибнет. С XIX столетия, когда начал формироваться сербский национализм, тема Косово, «Небесной Сербии» и избранности сербского народа заняла важное место в национальном самосознании сербов. конфликт в Косово для укрепления своего положения и мобилизации населения в свою поддержку. Конфликт возник на фоне усиления автономии Косово после принятия новой конституции СРФЮ в 1974 году и дальнейшего лишения края специального статуса в начале 1989-го. В 1982 году часть высшего духовенства СПЦ, включая видных теологов, обратилась к руководству Югославии и Высшему Синоду СПЦ с петицией «о защите духовного и биологического существования сербов в Косово», положив начало целой серии публичных обращений как внутри страны, так и за рубежом с целью обратить внимание на судьбу и ухудшающееся положение сербов в Косово и Метохии. Бо́льшая часть этих обращений подчеркивала многовековую историю притеснения сербов и в общем и целом подготавливала читателя к возвращению СПЦ роли «защитника нации», ни разу не предавшего свой народ [16].

"С конца 1980-х риторика **сербского мученичества** и приобретенного вместе с ним морального превосходства — одна из центральных в политическом дискурсе Сербии".

Состав населения на территории современного Косово резко поменялся на рубеже XVII и XVIII веков. Тогда славянское население области, которая в средние века была сердцем сербской государственности и культуры, снялось с насиженных мест и под предводительством патриарха Арсения Чарноевича массово переместилось на север, в южную Венгрию (сегодняшняя автономная область Воеводина в составе Сербии), забрав с собой мощи святого князя Лазаря. Сербы бежали, опасаясь мести османов за помощь, оказанную ими австрийским войскам в ходе австро-турецкой войны. Центр сербской политической и культурной жизни переместился на север — в Будапешт, Новый Сад и Белград. К началу XX века более половины населения Косово декларировали себя как албанцы, и их число неуклонно росло на протяжении всего столетия.

Когда в конце 1980-х национализм вновь стал важным политическим фактором в жизни Югославии, Милошевич решил использовать назревающий этнический

28 июня 1989 года, в рамках официального празднования 600-летия Косовской битвы (по разным оценкам на праздновании присутствовало от 500 тыс. до двух млн человек), Милошевич произнес свою знаменитую речь в Газиместане, которую многие исследователи берут за символическую отправную точку развития этнических конфликтов в Югославии. В течение многих месяцев, предшествовавших празднованию, мощи Св. Лазаря возили по всей стране, а затем святыня была торжественно возвращена в монастырь Грачаница в Косово. Патриарх Герман и высшее духовенство СПЦ присутствовало не только на самом праздновании, но и принимали активное участие в его подготовке.

Николай Велимирович: идеолог радикального национализма или национальный святой?

Главная фигура, с которой связаны многочисленные дискуссии в последние годы — архиепископ Николай Велимирович (1882—1956). Велимирович, или отец Николай, как его обычно называют в Сербии, без сомнения, один из самых авторитетных и известных героев сербской истории XX века. Прекрасно образованный и талантливый теолог, человек незаурядной харизмы, Велимирович прославился своими проповедями, за которые его до сих пор называют сербским Иоанном Златоустом. В 1930-е годы Велимирович вместе с учениками и единомышленниками сформулировал главный политический проект сербского православия — слияние сербской национальной идеи и (довольно оригинально понятых) ценностей христианства. Радикальному национализму Велимировича сопутствовали отрицание «западных ценностей» и антисемитизм, что привело его к сотрудничеству с лидером сербского фашистского движения Збор Димитрием Летичем. Тем не менее Велимирович был одним из вдохновителей государственного переворота 27 марта 1941 года, в результате которого договор со странами Оси был разорван и Югославия вступила во Вторую мировую войну. После установления режима Тито Велимирович эмигрировал в США, где и умер, и был похоронен; на родине он был провозглашен фашистом и де-факто вычеркнут из интеллектуального наследия.

Ситуация начала меняться к середине 1980-х и достигла кульминации в мае 2003 года, когда Ассамблея Епископов СПЦ единогласно проголосовала за включение Николая Велимировича в ранг национальных святых. Это решение, принимая во внимание неоднозначное наследие и жизненный путь Велимировича, вызвало недоумение, недовольство и даже возмущение части сербского общества. Популярность Велимировича была и остается феноменальной: новые издания его книг продаются миллионными тиражами, а в 2001 году одна из рок-групп записала альбом по его религиозной поэзии. Видные общественные деятели и политики, включая популярного в свое время премьер-министра Коштуницу, неоднократно публично заявляли о том, что мудрость отца Николая может послужить хорошим путеводителем, эталоном национальной и моральной мысли в эпоху пост-Милошевича.

Со стороны либеральной части сербской элиты раздавались беспокойные голоса в связи с тем, что превращение главного идеолога сербского антисемитизма в национального героя не может служить основой для поступательного развития страны и ее интеграции (или возвращения) в Европу. Главным камнем преткновения стала история о заключении Велимировича и тогдашнего патриарха Гаврило Дожича в концлагерь Дахау. Сторонники же отца Николая и его «духовные наследники» говорили о новом национальном мученике. Тем самым содержательное обсуждение идей Велимировича становилось невозможным. Следующий этап этой истории начался в 2006 году, когда доцент полицейской академии Предраг Илич опубликовал исследование, развенчивающее «миф о мученичестве» (*Ilić P.* Srpska pravoslavna crkva i tajna Dahaua. Beograd, 2006). В своей книге Илич, который раньше не публиковал профессиональных исторических трудов, на основании множества документальных источников восстановил историю ареста двух архиереев в годы войны. Он пришел к выводу, что архиепископ и патриарх провели в Дахау около трех месяцев, были освобождены в результате сложных переговоров между немецкими властями и сербским коллаборационистским правительством, а находясь в лагере в ранге «почетных узников», были освобождены от работ. После публикации Илича обвинили в том, что он работает на секретные службы, а его цель — унизить и уничтожить СПЦ, равно как Велимирович был унижен и подвергнут мучениям в концлагере.

С конца 1980-х и по сей день риторика сербского мученичества, праведного страдания и приобретенного вместе с ними морального превосходства является одной из центральных в сербском политическом дискурсе. Попытки выйти за пределы этого дискурса и переориентировать политическую дискуссию из прошлого в будущее пока что по большей части оказываются неудачными. Празднование дня Св. Вита (*видовдан* — серб.)

в последнее десятилетие — это ежегодный вклад в развитие сербского национализма как политико-религиозного дискурса [17]. Традиция интерпретации Косовской битвы как своеобразного сербского коллективного *Imitatio Christi* была заложена в 1930-е годы сербским архиепископом и теологом Николаем Велимировичем. Велимирович писал о Косово, которое «превратило сербов в великий народ», как о сербской Голгофе и в то же время как о «национальном воскресении, духовном и моральном» [18]. (Подробнее о Николае Велимировиче и его роли в формировании националистических идей см. подверстку на с. 97.)

"Религиозный аспект оказался привлекательным и для тех, кто стремился подчеркнуть окончательный и бесповоротный **разрыв с коммунизмом**".

Период относительного затишья в Косово после 1999 года был нарушен в марте 2004-го, когда сразу несколько ансамблей средневековых православных церквей и монастырей серьезно пострадали в результате нападения местного албанского населения. Местные жители отреагировали таким образом на гибель трех албанских подростков, подозревая, что к их смерти причастны проживающие в Косово сербы. Сербские силы националистического толка активно использовали эту трагедию в целях антиалбанской мобилизации. Неоправданно агрессивные действия албанцев были представлены как еще один эпизод в многовековой истории «страдающей Сербии».

В преддверии выборов в Косово осенью 2004 года Синод СПЦ опубликовал обращение ко всем политическим силам Сербии не призывать этнических сербов, проживающих на территории Косово и Метохии, к участию в голосовании и тем самым подорвать авторитет местных властей, де-факто независимых от Белграда. Патриарх Павел лично обратился к президенту и главе правительства с просьбой не подталкивать «оставшихся преследуемых и замученных сербов Косово и Метохии к участию в выборах». Президент Борис Тадич проигнорировал воззвание патриарха, а премьер-министр Коштуница откликнулся на него с энтузиазмом. Епископ Призрена назвал позицию президента постыдной. Год спустя, осенью 2005-го, СПЦ выступила с заявлением, посвященным переговорам о будущем статусе Косово, в котором говорилось, что «отнятие Косово и Метохии у Сербии, как бы хорошо оно ни было замаскировано, по сути, все равно останется актом оккупации». Провозглашение независимости в феврале 2008 года не улучшило ситуацию. Одними из главных лозунгов сербских националистов (которых, надо сказать, весьма сложно отличить от политического истеблишмента) стали «Косово — это Сербия» и «Никогда не сдаваться», а СПЦ регулярно публикует призывы не оставлять Косово на произвол судьбы. Весной нынешнего года патриарх Ириней опубликовал письмо к правительству, в котором заявил, что Косово никогда не сможет быть «отдано, предано и продано». Либеральная пресса прокомментировала письмо в издевательском тоне, заметив, что если бы сербы следовали современному прочтению христианской теологии представителями СПЦ, то выглядело бы это примерно так: «Миром правят бесчестные НАТО, Ватикан и Брюссель, а мы, праведные сербы, их несчастные жертвы на протяжении веков. Но мы вернем себе наше Косово. Надо только подождать еще 500 лет» [19].

На многочисленных митингах и демонстрациях против независимости Косово, прошедших в Белграде, видные политические деятели не упускали шанса поговорить о Косово как о «колыбели сербской культуры и цивилизации». Представители СПЦ активно поддерживали такую политику и риторику. Как мы видим, они продолжают выступать против признания независимости Косово, несмотря на очевидную политическую необходимость этого шага для вывода Сербии из политического тупика, в котором она находится последние годы.

«Возвращение к истокам»: проблема исторической памяти

Падение режима Милошевича в 2000 году наряду с новыми демократическими свободами принесло и новые вопросы, в том числе об исторической памяти и моделях для подражания. О дилеммах исторической политики, об использовании истории и ее интерпретации в постсоциалистических обществах в последние годы написано немало [20]. Как стало понятно на примере реформы образования, возвращение религии в общественное пространство на деле оказалось куда более сложным и многогранным процессом, чем представлялось поначалу. Религиозный аспект оказался привлекательным для самых разных групп: для тех, кто стремился взять за образец для подражания воображаемые средние века; для сторонников восстановления православно-политического проекта СПЦ образца второй половины 1930-х; но также и для тех, кто стремился возродить городскую буржуазную культуру первой половины XX века и подчеркнуть окончательный и бесповоротный разрыв с коммунизмом. Таким образом, вопрос об исторических моделях стал органической частью дискуссии о месте религии в современном сербском обществе и вообще в мире и о том, какие задачи должна решать церковь в первую очередь.

Одним из наиболее заметных (в прямом и переносном смысле) эпизодов «возвращения прошлого» стало решение о возобновлении строительства Храма Святого Саввы на холме Врачар в Белграде. Собор был заложен в конце 1930-х годов на месте, где предположительно турки-османы в конце XVI века сожгли мощи святого Саввы. Начало Второй мировой войны помешало строительству, к апрелю 1941-го стены возвышались над поверхностью земли всего на несколько метров. В 1988 году, на волне подъема сербского национализма, работы были возобновлены после полувекового перерыва. Для СПЦ, как и для многих сторонников радикального национализма, руины недостроенного храма были «как открытая рана» и служили напоминанием о страданиях сербского народа (что на фоне развивающегося конфликта в Косово приобретало все большую политическую актуальность). Митрополит Амфилохие, один из наиболее активных церковных иерархов, говорил о возрождении и воскресении не только собора, но и всей сербской нации, о строительстве собора как о «вызове и призыве к радикальным изменениям и трансформации мысли, знания и способностей [всего народа]» [21]. С началом конфликтов 1990-х строительство было вновь приостановлено, но вскоре после переворота 2000 года возобновлено. Личное активное участие в процессе принимал премьер-министр Джинджич, хотя он неоднократно публично заявлял, что не религиозен. Таким образом, несмотря на мощную ассоциацию с византийской исторической и культурной традицией, которая свойственна скорее консервативно-националистической части политической элиты, собор Св. Саввы является одним из тех символических объектов, на который могут «претендовать» разные группы. Государственные похороны убитого премьера-министра Зорана Джинджича, самого «западного» политика Сербии, прошли в еще строящемся соборе.

Многое в церковной политике и публичных заявлениях СПЦ вызывает недовольство наиболее активной и прогрессивно настроенной части сербского общества и интеллектуальной элиты. Одна из причин этого недовольства — уверенность, что религиозным институтам не место в политической жизни. Между тем подобные соображения зачастую формулируются не напрямую, а посредством критики действий и позиции церкви во время войн 1990-х годов. На другой стороне баррикад находится не масса сербских православных, а скорее несколько общественных организаций, пропагандирующих «православный образ жизни». Одна из них — «Сербские двери». Эта организация, работающая по благословению Сербской Патриархии, регулярно устраивает семинары в стенах Университета Белграда и активно пропагандирует «формирование православной общественности». Стоит заметить, что предыдущая подобная попытка предпринималась во второй половине 1930-х, на пике влияния СПЦ в обществе. Этот период представляет собой одну из главных точек отсчета для тех, кто говорит о «возрождении сербского православия» и особой сербской духовности. Именно в межвоенный период была сформулирована идея *светосавлје* — своеобразной смеси православия и сербского национализма [22].

Подытоживая сказанное, можно отметить, что с падением авторитарного режима Слободана Милошевича Сербия вошла в новый период политического развития, что сказалось и на положении СПЦ. За первое десятилетие нового века сербская церковь значительно усилила свои позиции в обществе, что стало возможным во многом в результате благоприятствующей государственной политики. Удивительно, но и первое демократическое правительство под руководством Зорана Джинджича, и следующие кабинеты министров под руководством Воислава Коштуницы способствовали этому процессу. Мотивация их решений была тем не менее различной. В то время как Коштуница и более радикальные сербские националистические силы видели в СПЦ мощного союзника в борьбе за восстановление «былого национального величия» и укрепление моральных основ общества, Джинджич и ориентированные на Европу либералы воспринимали возвращение церкви в общественную сферу как окончательный разрыв с социалистическим прошлым. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] *Blagojević M.* O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima (pravoslavnih) vernika danas? // Filozofija i društvo. 2009. No. 1. C. 9–37. C. 16.

[2] Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији. Т. 4. Вероисповест, матерњи језик и национална припадност. Подаци по општинама и градовима. Београд: Републички завод за статистику, 2013. С. 46.

[3] Результаты опросов 2010 года на сайте ВЦИОМ (http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365); *Кофанова Е.Н., Мчедлова М.М.* Религиозность России и европейцев // Мониторинг Общественного Мнения. 2010. № 4 (98) Март-апр. С. 201–230.

[4] *Blagojević M.* O sociološkim kriterijumima religioznosti. C. 19; *Idem.* Orthodox Religiousness at the End of the First Decade of the 21st Century // Orthodoxy From an Empirical Perspective / M. Blagojević, D. Todorović (eds). Beograd-Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion; Institute for Philosophy and Social Theory, 2011. P. 89–99. P. 93–94.

[5] Результаты опросов 2006, 2009 и 2010 годов на сайте ВЦИОМ (http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365) и за 2012 год (http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=112543)

[6] *Vukomanović M.* The Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermath of October 5, 2000 // Politics and Religion. 2008. No. 1. P. 237–269. Особенно с. 254.

[7] *Ibid.* P. 242.

[8] *Djordjević M.* Veronauka kao politika. Впервые опубликовано в газете «*Republika*»в 2001 году. Цит. по: *Djordjević M.* Kišobran patrijarha Pavla. Beograd: Peščanik, 2010. C. 189–191.

[9] *Bacevic J.* From Class to Identity: Politics of Education Reforms in Former Yugoslavia. Budapest; N. Y.: CEU Press, 2013. Особенно гл. 3. Неопубликованный манускрипт с разрешения автора.

[10] *Vukomanović M.* Op. cit. P. 243.

[11] Ibid. P. 247.

[12] Как пример относительно непредвзятого анализа см.: *Perica V.* Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States. Oxford; N. Y.: Oxford Univ. Press, 2002.

[13] Цит. по: *Djordjević M.* Kišobran patrijarha Pavla. Beograd: Peščanik, 2010. C. 127–129.

[14] Нужно заметить, что подобное отношение распространяется и на другие христианские церкви. См., например: *Djordjević M.* Sekularizam i klerikalizam // Republika. 2005. No. 370–371.

[15] Гуманитарная катастрофа и политический конфликт в Косово, развернувшиеся на фоне острого и длительного конфликта между косовскими албанцами и сербами, держит весь регион в напряжении почти 20 лет. Тысячи албанцев и сербов были вынуждены уехать, став беженцами. В 1999 году ООН и международное сообщество приняли решение применить военную силу против правительства Милошевича с целью предотвратить «вторую Сребреницу». Войска НАТО нанесли авиаудары по Белграду и ряду важных промышленных центров в Сербии. В Косово были введены миротворческие войска ООН, а функции местного правительства перешли к Миссии Организации Объединенных Наций по делам временной администрации в Косово *(UNMIK)*. В 2008-м Косово заявило о выходе из состава Сербии в одностороннем порядке. Вопрос о признании независимости Косово до сих пор является одним из самых болезненных как в политических дебатах внутри Сербии, так и в процессе переговоров о вступлении Сербии в ЕС.

[16] Более подробно об этом см.: *Radić R.* The Church and the Serbian Question // The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis / Nebojsa Popov (ed.). Budapest: CEU Press, 2000. P. 247–273.

[17] *Čolović I.* Vidovdan // http://pescanik.net/2010/07/vidovdan/.

[18] *Velimirović N.* Kosovo i Vidovdan // Glas crkve. Šabac, 1988.

[19] *Басара С.* Иринеј нови богослов // http://pescanik.net/2013/04/irinej-novi-bogoslov.

[20] Напр.: Past in the Making: Recent History Revisions and Historical Revisionism in Central Europe After 1989 / Copeček Michal (ed.). Budapest; N. Y.: Central European Univ. Press, 2008; а также номер *Pro et Contra*, посвященный теме исторической политики: Pro *et* Contra. 2009. № 3–4 (46).

[21] *Radović A.* Duhovni smisao hrama Sv. Save na Vračaru u Beogradu // Gradac (Čačak). 1988. Vol. 82–83–84. P. 185. Позднее эта статья была издана отдельной книгой. Более подробно об истории строительства собора см.: *Aleksov B.* Nationalism in Construction: The Memorial Church of St. Sava on Vračar Hill in Belgrade // Balkanologie. 2003. Vol. VII/2. P. 47–72.

[22] Само слово «*светосавлје*» происходит от имени Св. Саввы — основателя сербской православной церкви и святого покровителя сербского народа.

СТАТЬИ

Сверхбольшинство для сверхпрезидентства

Успех электорального авторитаризма зависит от его способности, ограничив предложение на политическом рынке, представить сложившееся равновесие как отражение фактического спроса

Кирилл Рогов

В 2011—2012 годах политический режим Владимира Путина столкнулся с наиболее серьезным кризисом в своей истории. События, манифестировавшие кризис, — фактическое поражение «Единой России» в качестве доминирующей (правящей) партии на выборах в декабре 2011-го и массовые выступления против фальсификации результатов этих выборов — стали полной неожиданностью для экспертов и политиков. Считалось, что путинский режим успешно справился не только с экономическим кризисом 2008—2009 годов, но и с проблемой конституционного перерыва — вынужденного отсутствия Путина в Кремле. Введенная в середине 2000-х система назначения губернаторов и необходимость сохранения контроля над ситуацией из премьерского кресла заставили Путина более активно использовать партийные структуры в целях политического управления. Формировавшийся в результате персоналистско-партийный режим, казалось, все больше приближался к наиболее устойчивой, как считают политологи, модели авторитаризма [1]. Решение о возвращении Владимира Путина в Кремль было представлено обществу как акт внутриэлитного консенсуса. Стабильная экономическая ситуация, «тефлоновость» путинского рейтинга, контроль над региональными элитами через назначаемых губернаторов и аполитичность среднего класса считались важнейшими столпами, на которых держался режим.

События конца 2011 — начала 2012 года нарушили существовавшее равновесие, а их неожиданность заставляет переосмыслить те аргументы, на основании которых строились прежние оценки устойчивости сложившейся политической модели. Такое переосмысление в течение последних полутора лет происходило и в Кремле: в противостоянии признакам политического кризиса режим вынужден был существенно меняться и искать новые точки опоры. В первой фазе (между парламентскими и президентскими выборами) эти изменения имели вид частичной либерализации (изменения в законодательстве о партиях, возвращение к выборности губернаторов); во второй фазе, после президентских выборов, получив дополнительную легитимацию, режим перешел к политике «закручивания гаек», что проявилось в ужесточении законодательства о митингах и демонстрациях, усилении давления на СМИ, резком расширении практики уголовного преследования политических

НЕОЦЕНИМАЯ ПОМОЩЬ В НАПИСАНИИ ЭТОЙ СТАТЬИ БЫЛА ОКАЗАНА ВЕНСКИМ *INSTITUTE FUR DIE WISSENSCHAFTEN VOM MENSCHEN*, СОТРУДНИКАМИ ЛЕВАДА-ЦЕНТРА ЛЬВОМ ГУДКОВЫМ И МАРИНОЙ КРАСИЛЬНИКОВОЙ, А ТАКЖЕ КОЛЛЕГАМИ, С КОТОРЫМИ Я ИМЕЛ ВОЗМОЖНОСТЬ ОБСУЖДАТЬ НЕКОТОРЫЕ ЕЕ ИДЕИ, — ПРЕЖДЕ ВСЕГО ИВАНОМ КРАСТЕВЫМ, МАРИЕЙ ЛИПМАН И ДЭНИЕЛОМ ТРЕЙСМАНОМ

активистов и массированном давлении на правозащитные и гражданские организации. Эти репрессивные новации отражают признание того факта, что высокий уровень поддержки, позволявший режиму сохранять устойчивость при относительно низком уровне насилия в 2000 годы, утрачен, а условия для консолидации оппозиции стали гораздо более благоприятными.

Между тем столь нервная репрессивная стратегия выглядит до некоторой степени парадоксальной на фоне относительно гладкой победы Владимира Путина на президентских выборах и сохраняющегося достаточно высокого уровня одобрения Путина-президента: в апреле—мае 2013-го Путина на посту президента одобряли 63 проц., не одобряли — 36 (данные Левада-Центра). Как резонно замечают представители Кремля, такому уровню поддержки могли бы позавидовать многие западные лидеры. Но зачем тогда репрессии и повсеместное усиление контроля? Проблема в том, что во второй половине 2010 года соотношение одобряющих и не одобряющих Путина составляло 78 к 20 проц., во второй половине 2011-го — 67 к 32, а в начале 2013 года — 63 к 36 процентам. Лидеры западных стран, во-первых, как правило, лишены удовольствия иметь долгосрочный рейтинг одобрения в районе 75—80 проц., а во-вторых, когда их популярность начинает быстро падать, политические игроки и граждане знают, что за этим последует усиление оппозиции и поражение на предстоящих выборах. Оказавшись же перед лицом электорального авторитаризма, то есть режима, использующего демократические процедуры для сохранения монополии на власть, наблюдатель должен ответить на несколько вопросов: что означает рейтинг доверия на уровне 80 процентов? что означает его снижение в полтора раза? и что последует, если он продолжит снижаться?

В данном случае мы оставляем в стороне обсуждение тех системных причин, которые, по нашему мнению, предопределяют диффузию политической стабильности образца 2000-х в начале нового десятилетия [2], и намерены сосредоточиться на рассмотрении одного института, который в значительной степени и обеспечивает долгосрочное равновесие в условиях электорального авторитаризма, — института «сверхбольшинства». Именно эрозия и угроза распада сверхбольшинства вынуждает режим перейти к фазе реакции — демонстративному ужесточению риторики и расширению репрессивных практик в ответ на требование либерализации политической жизни.

Два Путина в одном рейтинге: динамика и специфика поддержки

Знаменитый «рейтинг» (высокий уровень одобрения деятельности на посту президента или премьера) давно уже воспринимается как неотъемлемая часть путинского политического феномена. Аналитики и эксперты так привыкли к аномально высоким значениям рейтинга и его «тефлоновости» [3], то есть нечувствительности к актуальным политическим обстоятельствам, что до событий декабря 2011-го практически не обращали внимания на последовательное его снижение на протяжении предвыборного года. Из социологического факта рейтинг давно уже превратился в политический институт; в значительной степени он воспринимается как отражение путинской харизмы, некая «вещь в себе», существующая поверх и помимо политической рациональности. Между тем при внимательном рассмотрении обнаруживается, что рейтинг Путина, во-первых, был подвержен сильным колебаниям, а во-вторых, его «качество» на протяжении 2000-х годов существенно менялось.

Группа регулярных опросов Левада-Центра позволяет соотнести динамику путинского

рейтинга с изменениями суждений респондентов о текущем положении дел в следующей системе координат:

- оценки политической ситуации *vs* экономической;
- ретроспективные *vs* проспективные оценки;
- оценки эгоцентрические *vs* социотропные.

Здесь мы следуем по пути, намеченному анализом факторов путинской популярности Дэниела Трейсмана и Самюэля Грина [4]. Амбициозная задача первого исследования состояла в построении общей модели президентской популярности в России на материале данных, охватывающих два ельцинских и два путинских срока. Второе исследование, напротив, оперирует данными кризисного периода 2007—2011 годов и сфокусировано на тех изменениях, которые происходят внутри «модели популярности». В фокусе нашего внимания также будет анализ именно динамики факторов популярности Путина, то есть, следуя по пути Грина, мы попробуем рассмотреть весь путинский период с осени 1999-го до середины 2013 года. При этом мы значительно упростим как используемые индексы, так и математический аппарат анализа. Не преувеличивая ни устойчивости данных, ни нашего понимания веса, взаимозависимости и направлений каузальности различных типов оценок, обратим внимание лишь на соотношения и закономерности, в наибольшей степени бросающиеся в глаза (см. рисунок 1).

«Экономическое положение России» — индекс ответов на вопрос «Как бы вы оценили экономическое состояние России?»; «материальное положение семьи» — индекс, полученный из распределения ответов на вопрос «Как бы вы оценили в настоящее время материальное положение вашей семьи?», а с 2008 года — на вопрос «Как вы

Рисунок 1



Источник: Левада-Центр; расчеты автора

считаете за последний год ваша жизнь, жизнь вашей семьи стала лучше, хуже или не изменилась?»; «политическая обстановка в России» — индекс, полученный из распределения ответов на вопрос «Как бы вы оценили в целом политическую обстановку в России?»; «политические ожидания» и «экономические ожидания» — индексы, основанные соответственно на ответах на вопросы «Как вы думаете, что ожидает Россию в ближайшие месяцы в политической жизни?» и «Как вы думаете, что ожидает Россию в ближайший год в области экономики?». Для вопросов с четырехбальной шкалой оценок (ABCD) индекс рассчитывался по формуле A*2+B-C-D*2, соответственно в случае пятибальной шкалы (ABCDE), где C есть фиксация неизменности ситуации, — по формуле A*2+B+C-D-E*2. Это связано с тем, что переход от негативных оценок к нейтральным выглядит значимым в начале рассматриваемого периода.

В инициальном периоде путинской популярности заметна значительная роль индексов ожиданий, демонстрирующих наиболее бурный рост и первыми выходящих в область положительных значений. При этом прочие оценки, и в частности оценки материального положения семьи, растут гораздо медленнее. «Вертолетный» взлет рейтинга малоизвестного «силовика в штатском», назначенного на должность премьера, по всей видимости, был обусловлен комбинацией экономических и политических факторов. Энергичное улучшение экономических показателей и рост доходов граждан во второй половине 1999 года сыграли значительную роль в повышении оценок и настроений [5], однако их влияние не объясняет того обстоятельства, что рейтинг Путина уже в ноябре 1999-го — январе 2000-го достиг пиков (в среднем одобряли Путина в эти три месяца около 80 проц. опрошенных). Вернуться к ним удастся лишь в декабре 2002-го и затем на рубеже 2003—2004 годов. Взлет индексов ожиданий демонстрирует нам политическую, мобилизационную составляющую в динамике рейтинга на раннем этапе.

Весной 2000-го снижение рейтинга происходит параллельно снижению индексов ожиданий и, видимо, связано с исчерпанием фактора мобилизации; в частности, война в Чечне начинает работать против Путина [6]. В то же время оценки материального положения семьи (эгоцентрические оценки) продолжают улучшаться: их баланс выходит в положительную зону в 2001 году и коррелирует с новыми пиками путинской популярности в конце 2002-го [7]. Таким образом, факторы политической мобилизации и преувеличенных ожиданий в этот период ослабевают (социотропные оценки перестают улучшаться, индексы ожиданий находятся в боковом тренде или снижаются), но «замещаются» ростом оценок текущего экономического положения семьи. Мобилизация поддержки в выборном цикле конца 2003 — начала 2004 года, наоборот, коррелирует с взлетом проспективных и социотропных оценок (в большей степени отражающих политическое доверие, чем фактическое положение дел), в то время как индекс материального положения семьи стабилизировался на уровне +15 ... +20 пунктов.

Следующую важную коллизию в истории рейтинга составляет его наиболее глубокое и длительное за 2000 годы снижение в конце

“Взлет индексов ожиданий демонстрирует **политическую, мобилизационную составляющую** в динамике рейтинга на раннем этапе”.

2004-го — первой половине 2005-го (в среднем одобряли Путина в этот период 66 процентов). Сначала снижение поддержки идет параллельно со снижением индексов ожиданий (эффект демобилизации), в сентябре происходит провал политических оценок (теракт в Беслане), а затем и экономических индексов (монетизация льгот) [8]. Среди факторов, оказывавших негативное влияние на рейтинг в этот период, стоит отметить отмену губернаторских выборов, напугавшую региональные элиты. Губернаторское сопротивление, опиравшееся в том числе и на резонансный протест пенсионеров против монетизации, ярко проявило себя на местных выборах 2005 года: региональные элиты фактически не допустили доминирования «Единой России» в региональных легислатурах, создавая местные блоки и поддерживая «социальные» партии [9].

Этот первый ощутимый кризис путинской внутренней политики и путинской популярности остался, однако, почти незамеченным в тот момент экспертами, а региональная фронда не была поддержана элитами и крупными городами. Кроме того, как видно на рисунке 1, в то время как индексы ожиданий и социотропные оценки находятся в глубоком минусе, оценки текущего материального положения семьи вновь начинают в 2005-м интенсивно расти, достигая уровня +30 пунктов. Убедительный рост оценок личного материального благосостояния становится наиболее яркой приметой «золотой эры» путинского правления (2006—2008 годы) и, как можно предположить, определяет запаздывающий рост социотропных оценок и парение путинского рейтинга в заоблачных высотах (средняя доля одобряющих Путина: в 4 квартале 2005 года — 73 проц., в 2006-м — 76, в 2007-м — 81, в 2008 году — 84 процента).

Экстремальная «позитивная» мобилизация 2008-го (дополнительный импульс которой придает образцовая «маленькая победоносная война» с Грузией) объясняет, видимо, очень сдержанное падение рейтинга во время кризиса 2008—2009 годов. За исключением индекса экономических ожиданий, все прочие индексы падают лишь до нулевых уровней (нулевой баланс позитивных и негативных оценок) и почти сразу начинают восстанавливаться. Однако в 2010-м наступает перелом: несмотря на продолжающийся рост индекса материального положения семьи, индексы ожиданий оказываются под влиянием бокового понижательного тренда, а рейтинг Путина начинает снижаться параллельно с заметным ухудшением индекса оценок политической ситуации.

Итак, в целом можно сказать, что в разные периоды индикаторы по-разному взаимодействуют с динамикой одобрения Путина [10]: наиболее устойчивой выглядит корреляция всех индексов с рейтингом одобрения в 2005—2008 годах, зато после кризиса коэффициент корреляции экономических индексов и рейтинга одобрения становится отрицательным. В истории рейтинга выделяются, таким образом, несколько периодов и фаз. В начале первого периода (1999—2000) рост рейтинга до аномальных значений может быть объяснен политической консолидацией (отразившейся в росте проспективных индексов) на фоне позитивной экономической динамики. Во второй фазе этого периода (2001—2003), напротив, значение полити-

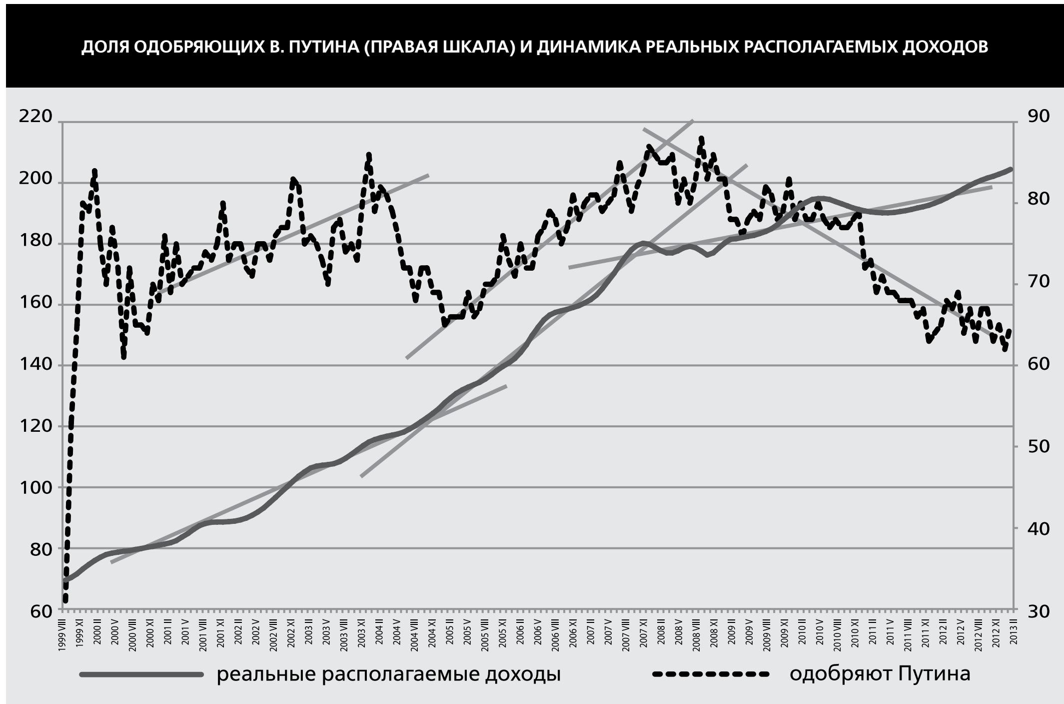
> “Две **ролевые функции Путина:** функция «спасителя нации» и «реставратора порядка» и функция «распорядителя благополучия», компенсирующая спады рейтинга”.

ческих факторов ослабевает, в то время как экономические оценки становятся главным драйвером позитива. Снижение уровня одобрения Путина в начале второго периода (2004—2005) совпадает с провалом политических индексов, однако рост оценок текущего экономического положения семьи в 2005-м ведет к новому подъему рейтинга, «вытаскивая» за собой политические оценки в период путинского апофеоза (2006—2008).

За этой динамикой можно разглядеть две принципиальные ролевые функции Путина: во-первых, это функция «спасителя нации» и «реставратора порядка», играющая особенно заметную роль в периодах предвыборной мобилизации (1999—2000, 2003—2004, 2008), и, во-вторых, функция «распорядителя благополучия», компенсирующая постмобилизационные спады рейтинга. Вторая функция позволяет нивелировать признаки «политического» недовольства в первой половине 2003-го и первой половине 2005 года, а также достигать максимальной поддержки накануне и в начальной фазе кризиса 2008-го.

То, что экономический фактор в разные периоды играет разную роль в динамике рейтинга, подтверждают и принципиально различные коэффициенты корреляции индекса реальных располагаемых доходов и рейтинга одобрения (рисунок 2). Для периода 2000—2003 годов он составляет 0,49, для периода 2005—2007 — 0,94 (очень сильная положительная связь), для периода 2009—2012 годов коэффициент оказывается предсказуемо отрицательным (рейтинг снижался при росте доходов) — -0,63 (отрицательная корреляция имела место и в 2004-м в период поствыборной демобилизации) [11]. Фактически это означает, что в первом периоде экономическая динамика не объясняет экспоненциальной траектории роста рейтинга, очень сильная связь во втором периоде

Рисунок 2



позволяет высказать гипотезу о доминировании экономического фактора, а отрицательная связь в третьем периоде заставляет предположить, что определяющее влияние на динамику поддержки оказывают неэкономические факторы.

Притом что высокая значимость экономического фактора для рейтинга Путина была продемонстрирована целым рядом исследований [12], мы хотели бы подчеркнуть важность второго канала — канала политической мобилизации вокруг определенного набора ценностей («порядок», «стабильность», «национальные интересы», «безопасность», «национальное возрождение» и пр.). Эскалация политических факторов поддержки, отражающихся в росте проспективных и социотропных индексов, обычно совпадает с выборным циклом [13]. На наш взгляд, именно политическая, мобилизационная компонента, выходившая в эти периоды на первый план, позволяла, во-первых, максимизировать эффект позитивной экономической динамики, ценность которой повышалась в глазах избирателей в сравнении с актуализированным негативным фоном («лихие девяностые» или буря мирового финансового кризиса), а во-вторых, укрепить в сознании избирателя непосредственную связь между экономическими успехами и фигурой «национального лидера». Можно сказать, что именно канал политической мобилизации позволяет трансформировать рост экономического благополучия в поддержку путинской политической системы на протяжении основной части рассматриваемого периода.

Формула «тефлона»: нормальности и аномалии

Этот беглый анализ и предположение о двух группах факторов, влияющих на динамику рейтинга, позволяют увидеть рейтинг более

Рисунок 3

РЕЙТИНГ ОДОБРЕНИЯ ПУТИНА НА ПОСТУ ПРЕЗИДЕНТА (ДОЛЯ ОДОБРЯЮЩИХ), РЕЙТИНГ ОДОБРЕНИЯ БИЛЛА КЛИНТОНА (*GALLUP, JOB APPROVAL RATING*) И РЕЙТИНГ ПУТИНА ЗА ВЫЧЕТОМ 20-ПРОЦЕНТНЫХ ПУНКТОВ



Источник: Левада-Центр; *Gallup, Job Approval Rating*; расчеты автора. Значение месячного уровня одобрения Билла Клинтона рассчитано как среднее значение замеров в данном месяце

«нормальным», то есть подверженным, помимо краткосрочных колебаний, также макротрендам, которые выглядят рационально объяснимыми в контексте текущих экономических и политических тенденций.

Действительно, на протяжении первых двух президентских сроков уровень одобрения Путина менялся в диапазоне от 61 до 87 проц., и если мы мысленно вычтем из этих цифр 20—25 пунктов некой «надбавки», то увидим вполне нормальную, хотя и безусловно успешную президентскую карьеру, мало чем отличающуюся от рейтинговой истории, скажем, Билла Клинтона в период его президентства (рисунок 3). Ни максимальный размах колебаний (27 пунктов у Клинтона, 26 у Путина), ни ширина основного коридора (50—60 проц. у Клинтона, 71—79 проц. у Путина), ни стандартное отклонение (6,96 у Клинтона, 5,71 у Путина) принципиально не отличаются. Рейтинг Путина ничуть не менее волатилен, чем рейтинг Клинтона, то есть реагирует на внешние раздражители [14]. Существенное отличие наблюдается лишь в среднем значении — 55 проц. у Клинтона и 75 проц. у Путина, в чем и отражается магическая «надбавка».

Гипотеза «надбавки» находит поддержку при сравнении динамики рейтинга с динамикой индекса оценок положения дел в стране. Действительно, динамика положительных ответов на вопрос «Дела идут в правильном направлении или страна движется по неверному пути (события ведут нас в тупик)?» и динамика доли одобряющих Путина на большей части рассматриваемого периода устойчиво коррелируют (коэффициент корреляции 0,81 для периода с сентября 1999-го по декабрь 2010 года). Иными словами, внешние факторы оказывают аналогичное воздействие на распределение ответов в обоих случаях. При этом если среднее значение доли одобряющих Путина составляет 75 проц., а основной коридор колебаний — 71—79, то среднее значение для тех, кто считает, что дела в стране идут в правильном направлении, — 40, а основной коридор колебаний — 35—44 проц., то есть в среднем разница составляет 35 пунктов.

> “Именно канал **политической мобилизации** позволяет трансформировать рост экономического благополучия в поддержку путинской политической системы”.

Если бы число одобряющих Путина на посту президента совпадало с долей тех, кто считает, что дела в стране идут в правильном направлении, плюс — предположим — те, кто затрудняется ответить (в среднем 16 проц.), то рейтинг Путина как раз оказался бы примерно в том «конкурентном» коридоре одобрения, в котором находился рейтинг Клинтона, когда он занимал пост президента (50—60 процентов). Однако Путина, как мы видим, одобряют те, кто считает, что дела идут в правильном направлении, плюс, видимо, те, кто затрудняется ответить, плюс около половины тех, кто считает, что страна движется по неверному пути.

Этот показатель — разница между долей одобряющих лидера и теми, кто позитивно оценивает текущую ситуацию, — заслуживает специального внимания. Доля тех, кто одобрял Ельцина в середине 1990-х годов, превышала долю тех, кто считал, что дела идут в правильном направлении, в среднем на 8 пунктов; в конце 1990-х эта «надбавка» исчезает — крайне низкие оценки текущего положения дел соответствуют крайне низкому рейтингу президента, и даже их улучшение не транслируется в рост рейтинга: во второй

половине 1999 года «надбавка» Ельцина становится отрицательной — доля позитивно оценивающих текущее положение дел в среднем на 12 пунктов выше доли одобряющих Ельцина.

Положительный разрыв в уровне одобрения и позитивных оценок текущей ситуации наблюдается в определенные периоды и у американских президентов. Так, у Билла Клинтона в первый год его президентства «надбавка» в рейтинге составляла 20 пунктов, в последующие три года первого срока — 15 пунктов; во второй срок «надбавка» сходит на нет. Очевидно, что, как и в случае Бориса Ельцина середины 1990-х, речь идет о проспективном доверии, отражающем надежды на улучшение ситуации. Джордж Буш-мл., как известно, выиграл выборы 2000 года с большим трудом, и «надбавка» в начале его президентства была незначительной — около 10 пунктов. Однако она взлетела до 20 пунктов в период мобилизации, связанной с катастрофой 11 сентября 2001-го (доля одобряющих Буша с сентября 2001-го по март 2002 года превышает 80 процентов). К концу первого срока этот ресурс оказывается исчерпанным, и уровень «надбавки» снижается до 5—10 пунктов. Однако в 2007—2008 годах размер «надбавки» вновь начинает расти: оценки положения дел резко ухудшаются в связи с бушующим финансовым кризисом, однако американцы не склонны винить в нем преимущественно президента: неуклонно падавший до этого рейтинг одобрения Буша стабилизируется на уровне 25 процентов. Этот «кризисный» бонус в полной мере переходит к Бараку Обаме: в момент его вступления в должность разница между уровнем одобрения и долей позитивных оценок положения дел достигает путинских масштабов — 45 пунктов, но быстро снижается и стабилизируется на все равно внушительном уровне 25 пунктов.

Рисунок 4

ДОЛЯ ОДОБРЯЮЩИХ ПРЕЗИДЕНТА США, ДОЛЯ УДОВЛЕТВОРЕННЫХ ТЕМ, КАК ИДУТ ДЕЛА В АМЕРИКЕ В НАСТОЯЩИЙ МОМЕНТ, И РАЗМЕР «НАДБАВКИ», 1993—2013 ГОДЫ



Источник: Gallup; расчеты автора; для оценки текущего положения дел *Gallup* использует следующую формулировку вопроса *"In general, are you satisfied or dissatisfied with the way things are going in the United States at this time?"*

Как видим, путинская «надбавка» в среднем за все время пребывания у власти еще на 10 пунктов выше, чем у Обамы. Размер «надбавки» достигал 50 пунктов в конце 1999-го — начале 2000 года, сокращался до 25 пунктов, когда доля позитивных оценок текущей ситуации в 2007—2008 годах превышала 50 проц., а рейтинг упирался в потолок, приблизившись к уровню в 90 проц.; в остальное же время размер «надбавки» колебался вокруг значения 35 пунктов. Однако в 2011—2013 годах размер «надбавки» резко сокращается: 27 пунктов в 2011 году и 22 пункта в 2012—2013 годах. Это связано с тем, что рейтинг Путина снижался, притом что доля позитивно оценивавших текущее положение дел стабилизировалась на уровне 40 проц. (столько же оценивало положение дел негативно, что в целом дает нулевой баланс оценок).

Очевидно, что во всех рассмотренных случаях размер «надбавки» и ее динамика отражают некую базовую политическую модель, сквозь призму которой граждане смотрят на политическую реальность. Эта модель играет роль своеобразного фильтра, отвечающего за то, каким образом оценки текущей ситуации транслируются или не транслируются в поддержку лидера. В российском случае именно сверхвысокая «надбавка» придает путинскому рейтингу пресловутую «тефлоновость». Однако суть «тефлона» вовсе не в том, что рейтинг не реагирует на внешние раздражители, как это обычно считается, а в том, что огромная «надбавка» в доле «одобряющих» обеспечивает Путину политический иммунитет, — колебания в уровне поддержки, связанные с внешними факторами, не приводят к распаду пропутинского большинства, а точнее, сверхбольшинства. В отличие от рейтинга Клинтона, Буша или Обамы, путинский рейтинг за счет аномально высокого размера «надбавки» остается в «неконку-

Рисунок 5



РЕЙТИНГ ОДОБРЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПУТИНА НА ПОСТУ ПРЕЗИДЕНТА, ДИНАМИКА ОТВЕТИВШИХ, ЧТО ДЕЛА В СТРАНЕ ИДУТ В ПРАВИЛЬНОМ НАПРАВЛЕНИИ, И ВЕЛИЧИНА ДЕЛЬТЫ (РАЗНИЦА ДВУХ ГРУПП) (В %)

Источник: Левада-Центр; расчеты автора

рентной» зоне даже тогда, когда ухудшение оценок реального положения дел ведет к его существенному снижению. В 2011—2013 годах модель меняется: «надбавка» съеживается на фоне относительной стабильности оценок текущей ситуации. Динамика рейтинга одобрения больше не коррелирует с изменениями оценок текущей ситуации (коэффициент корреляции неожиданно оказывается 0,28 против 0,81 в 2000—2010 годах) и отрицательно, как мы видели, коррелирует с динамикой эгоцентрических оценок экономической ситуации.

Наиболее яркой особенностью статистических соотношений динамики рейтинга и оценок текущего положения дел является наличие трех принципиально разных периодов. В конце 1999-го и первой половине 2000-го специальные индексы (отображенные на рисунке 1) очень прочно коррелируют с общей оценкой положения дел (коэффициенты корреляции в диапазоне 0,89 — 0,94), при этом динамика рейтинга как раз слабо связана с общей оценкой положения дел (R=0,44) и с динамикой специальных индексов (за исключением, пожалуй, индексов ожиданий). Это означает, что динамика оценок текущей ситуации не объясняет взлета рейтинга в этот период. На протяжении основного периода с 2001-го по 2010 год динамика рейтинга прочно коррелирует с динамикой оценок положения дел (R=0,81) и в той или иной степени значимо связана с частными индексами (хотя, как было отмечено, более актуальными в различные периоды становятся то экономические, то политические индексы). Наконец, в третьем периоде (2011—2013) рейтинг вновь «отвязывается» от оценок положения дел в стране, не коррелирует с ними, при этом — что примечательно — динамика общей оценки положения дел (ответ на вопрос «дела идут в правильном направлении?») теперь (в отличие от первого периода) оказывается не связанной и с частными индексами, за исключением индекса экономических ожиданий.

Иными словами, рациональные резоны (отражающиеся в оценках респондентами положения дел, семейного благосостояния и ожиданий) не объясняют взлета рейтинга в «инициальной» фазе (1999—2000) и не объясняют его снижения в 2011—2013 годах, при этом хорошо объясняют его колебания в основном периоде (2001—2010). Хотя значения рейтинга и находятся значительно выше тех, которые предсказывает рациональная модель, предполагающая, что те, кто негативно оценивает развитие ситуации в стране, не должны выражать поддержки лидеру.

> **“Устойчивое сверхбольшинство** может быть интерпретировано как специфическое равновесие, достигнутое в условиях электорального авторитаризма”.

Итак, слишком значительный и в то же время устойчивый разрыв уровня поддержки и доли одобряющих текущее положение дел выглядит ключевой характеристикой специфической модели президентской популярности, с которой мы имеем дело. Как видно из рисунка 4, сверхбольшинство может возникать и вокруг американских президентов (у Клинтона в 1998-м, у Буша в конце 2001-го — начале 2003-го, у Обамы в первые месяцы 2009 года), однако оно не является устойчивым. Устойчивое сверхбольшинство, на наш взгляд, может быть интерпретировано как специфическое равновесие, достигнутое благодаря особенностям организации политического рынка в условиях электорального авторитаризма.

«Сверхбольшинство» для «сверхпрезидентства»

Понимание природы популярности Путина и институциональной функции путинского «рейтинга» представляется частью более общей проблемы — мобилизации массовой поддержки и специфики «конкурентных процедур» в условиях электорального авторитаризма.

Взрыв интереса к институциональному дизайну различного рода недемократических режимов и к механизмам их долгосрочной устойчивости стал причиной пристального внимания к функции выборов в таких режимах. С одной стороны, выборы здесь не обладают принципиальными признаками, характерными для них в условиях демократии: они не конкурентны и не являются способом регулярной и законной смены власти, напротив, их главная функция состоит как раз в том, что они легитимируют ее несменяемость. В то же время выборы в условиях электорального (или конкурентного) авторитаризма не являются и полностью фиктивными: население в той или иной степени оказывает влияние на их результат, то есть выборы предполагают определенную «борьбу за избирателя» (мобилизация поддержки) и оставляют простор для внутрисистемной конкуренции, которая, однако, не ведет к существенному изменению режима [15].

Одной из ярких особенностей выборов в таких режимах является то, что победитель получает на них поддержку не минимально необходимой коалиции, а сверхбольшинства. Беатрис Магалони считает сверхбольшинство одним из ключевых признаков, позволяющих различать демократические режимы с доминирующей партией и электоральные автократии [16]. Сверхбольшинство является, по сути, результатом сложения конкурентных преимуществ (определенного уровня популярности) и преимуществ неконкурентных, получаемых за счет работы «электоральной машины», аккумулирующей ресурсы, которые находятся, как правило, под контролем исполнительной власти и позволяют применять как мягкую (информационное доминирование, безвозмездное использование государственных ресурсов), так и жесткую (преследование оппонентов, административные ограничения, фальсификация результатов голосования и пр.) силу. Способность организовать и предъявить в ходе выборов поддержку сверхбольшинства является не только подтверждением организационных способностей режима, но и важным ограничителем для внутрипартийной и внутриэлитной конкуренции [17].

Сверхбольшинство, таким образом, является не просто социологическим или электоральным фактом, но и специфическим институтом электорального авторитаризма, задающим рамки выборного процесса и определяющим как стратегии игроков, так и ограничения для этих стратегий. Можно указать на три важнейшие функции сверхбольшинства — подавляющего преимущества, получаемого доминирующим игроком:

- наличие сверхбольшинства демонстрирует недовольным группам, что они меньшинство, а их недовольство не является частью общенациональной политической повестки; это снижает стимулы к консолидации и политической активности, резко осложняет координацию недовольных групп;
- наличие сверхбольшинства — это знак элитам, что режим силен, пользуется поддержкой, а значит, оппортунистические и конфронтационные стратегии окажутся проигрышными; в результате оппозиция лишается ресурсов, а итоги выборов являются важным стимулом к сохранению лояльности элит и их консолидации вокруг доминирующего игрока; в свою очередь это позволяет демонстрировать эффективность режима, его способность

организовывать элиты для достижения намеченных целей;

- наконец, наличие сверхбольшинства легитимирует действия доминирующего игрока по изменению правил игры, а также его экстра- и квазилегальные действия, выходящие за границы конституционных и правовых рамок или меняющие эти рамки.

На последнем обстоятельстве следует остановиться. Беатрис Магалони отмечает, что сверхбольшинство необходимо правящей партии для того, чтобы укреплять авторитарные институты и менять конституционные правила в свою пользу, указывая, что на протяжении правления Институционно-революционной партии в Мексике в конституцию было внесено не менее 400 изменений [18]. Российский опыт демонстрирует возможности существенных изменений характера политического режима при практически неизменной конституционной рамке. Преимущество доминирующего игрока в этом случае закрепляется с помощью различных законодательных норм, подзаконных правил, а также экстра- и квазилегальных практик, и прежде всего — за счет выборочного правоприменения.

Однако квази- и экстралегальные практики, в том числе разнообразные политические махинации: давление на оппозицию, доминирование в СМИ, подтасовки на выборах и пр. — не воспринимаются населением как «захват власти», поскольку — в условиях мобилизованного сверхбольшинства — в обществе существует представление, будто эти трюки не играют решающей роли в обеспечении победы («все равно люди их (его) поддерживают»). Иными словами, сверхбольшинство легитимирует в глазах общества переход от

Таблица 1

ОТНОШЕНИЕ К ВЫБОРАМ В ВЫБОРНОМ ЦИКЛЕ 2011—2012 ГОДОВ В РОССИИ, %					
Ожидания: «Единая Россия» получит большинство на выборах (ноябрь 2011), %					86
Отношение к состоявшимся выборам:					
Честно ли были проведены выборы в декабре 2011 г.? (дек. 2011), %			Соответствуют ли действительности обнародованные результаты выборов в Думу? (дек. 2011), %		
Честно	5	35	В полной мере	12	52
Скорее честно	30		В значительной мере	40	
Скорее нечестно	30	45	Далеки от действительности	21	29
Нечестно	15		Полностью сфальсифицированы	8	
Ожидания: на выборах президента победит Владимир Путин (февраль 2012), %					78
Отношение к состоявшимся выборам:					
Честно ли проведены выборы президента? (март 2012), %			Соответствуют ли действительности обнародованные результаты выборов президента? (март 2012), %		
Честно	14	58	В полной мере	25	72
Скорее честно	44		В значительной мере	47	
Скорее нечестно	20	26	Далеки от действительности	11	14
Нечестно	6		Полностью сфальсифицированы	3	

Источник: Левада-Центр

конкурентного к плебисцитарному пониманию демократии. Детали выборной процедуры (в том числе и принцип состязательности и равенства возможностей) выглядят для общества не слишком важными. Это по-своему логично: основной особенностью выборов является то, что победитель известен заранее, объявление итогов голосования не является ответом на вопрос «кто победит?», но лишь подтверждает заданное представление о распределении сил. В результате общество не склонно считать итоги выборов фальсифицированными, даже несмотря на очевидные махинации, а экстра- и квазилегальные действия доминирующего игрока по закреплению своего преимущества не выглядят как неприемлемые.

Этот парадокс хорошо известен из российского опыта: социологические опросы с регулярностью демонстрируют, что (1) победитель выборов заранее известен подавляющему большинству респондентов, (2) выборы оцениваются избирателями как неконкурентные и в целом нечестные, и, несмотря на это (3), их результаты считаются легитимными и отражающими реальный расклад сил, а попытки их оспорить не вызывают массового сочувствия [19]. Так, например, лишь около трети респондентов сочли декабрьские выборы 2011-го честными, и при этом лишь 30 проц. респондентов посчитали их итоги не соответствующими действительности (см. таблицу 1).

Итак, условием «выборов без выбора» является то, что подавляющее число избирателей знают победителя заранее. Это, в частности, дает нам ключ к пониманию функции рейтингов в условиях электорального авторитаризма. По сути, рейтинги играют ту же роль, что и выборы, но в промежутке между ними. Демонстрируя обществу наличие сверхбольшинства, консолидированного в пользу доминирующего игрока, они:

- дестимулируют мобилизацию и координацию в среде недовольных групп в преддверии выборов;
- демонстрируют элитам бесперспективность стратегий нелояльности и поддержки оппозиции;
- легитимируют экстра- и квазилегальные действия властей (ограничение свободы СМИ, изменения законодательства в свою пользу, произвол правоприменения и пр.), которые воспринимаются как — в известном смысле — санкционированные поддержкой сверхбольшинства.

“Возникает самоподдерживающийся механизм, где победа постоянно бежит впереди победителя, перекрывая своей мощной тенью **вопрос о честности процедур**”.

Таким образом, граждане из рейтингов узнают, кто победит на предстоящих выборах, а сами выборы верифицируют для них данные рейтингов. Возникает самоподдерживающийся механизм, где победа постоянно бежит впереди победителя, перекрывая своей мощной тенью вопрос о честности процедур и конкурентности политического процесса.

Возможность легитимировать (за счет наличия сверхбольшинства) экстра- и квазилегальные действия и волюнтаризм правоприменения оказывают решающее влияние на институциональную динамику электорального авторитаризма. Сверхбольшинство трансформирует президентство в «сверхпрезидентство»: в отличие от избранного в рамках конкурентной процедуры главы государства, который остается подотчетен закону, президент сверхбольшинства присва-

ивает право менять и устанавливать правила. Он оказывается не подотчетен закону, а, наоборот, становится его творцом, действующим как бы непосредственно от имени сверхбольшинства. При этом основной целью изменений является, как правило, формирование благоприятных условий для сохранения сверхбольшинства.

В отличие от спонтанно мобилизованного сверхбольшинства (как правило, возникающего после кризисов и смены режима), устойчивое сверхбольшинство — это результат институционально закрепленного преимущества. Представим себе футбольный матч, в котором команда, забившая гол, получает право удалять с поля одного игрока из команды соперника. Вероятность того, что второй гол будет забит той же командой, возрастает, а через два тура становится почти стопроцентной. При этом социологи продолжают интересоваться у зрителей, «какая команда, по их мнению, обладает на поле преимуществом?» и «кто забьет следующий гол?», и публикуют результаты своих исследований в прессе.

Парадокс «закрепленного преимущества» заключается в том, что, ограничивая возможности оппозиции, победитель апеллирует к мнению сверхбольшинства, не выказавшего оппозиции доверия. Однако в действительности, перекрывая доступ оппозиции к политическому рынку, он ограничивает не только права оппозиционных политиков, но и того самого большинства, от имени которого действует, лишая его возможности выбора. Этот ключевой парадокс «закрепленного преимущества» в более общем виде можно сформулировать следующим образом: поддержка доминирующего игрока сверхбольшинством выглядит для общества как отражение общественного спроса, хотя, в действительности, в условиях «закрепленного преимущества» она в значительной степени отражает искажение со стороны предложения (ограничение возможностей для оппозиции).

Так, если в близлежащем магазине часто продают не очень качественную рыбу, то вполне беспристрастное исследование обнаружит через некоторое время, что мясо в рационе жителей района занимает бóльшую долю, чем в среднем по городу. В свою очередь владельцы магазина на основании этих данных не только объявят ненужным менять поставщика рыбы, но и ограничат ее продажу двумя днями в неделю, апеллируя к предпочтениям самих потребителей. В результате, доля мяса в рационе жителей еще более возрастет, что, в свою очередь, будет представлено обществу как подтверждение правильности принятого институционального решения. Местное телевидение будет рисовать эту ситуацию как образец социальной гармонии: жители предпочитают мясо («традиционный местный уклад»), а продавцы заботятся о своевременных его поставках и широком предложении, освобождая для него на прилавках место не пользующейся спросом рыбы. В то время как перед оппозицией (любителями рыбы) встанет вопрос координации: как убедить потенциальных сторонников, что они не маргинальное меньшинство, вынужденное выбирать нишевые стратегии (индивидуальные поездки за рыбой в другие районы) и что искажения спроса возникают за счет искажений со стороны предложения, то есть, в терминах Альберта Хиршмана,

“Президент сверхбольшинства оказывается **не подотчетен закону,** а, наоборот, становится его творцом, действующим непосредственно от имени сверхбольшинства”.

убедить своих сторонников перейти от *exit strategies* к *voice strategies* [20]. Как известно, именно такой (*exit strategy*) оказывается реакция продвинутого избирателя на выборы в условиях электорального авторитаризма: ограниченность предложения подталкивает его к решению не ходить на выборы, а представление о непопулярности собственной повестки ослабляет стимулы к борьбе за представленность этой повестки в политическом меню.

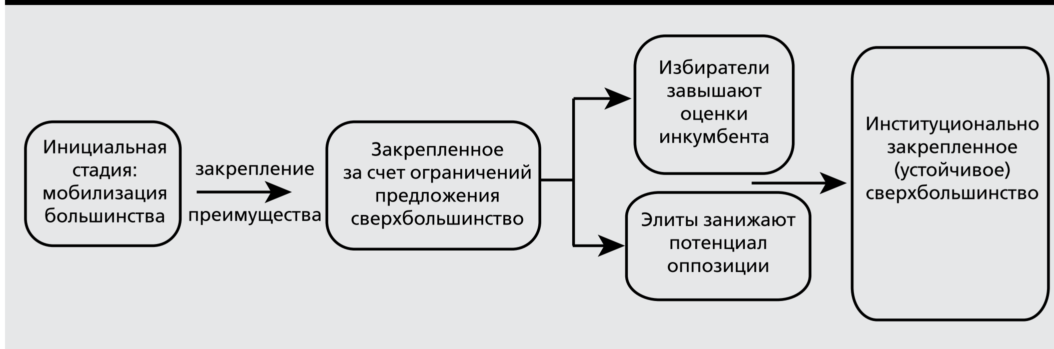
Как известно, шумпетерианское противопоставление классического и реалистического понимания демократии сводится к тому, что классическое понимание видит в политиках представителей (агентов) политических интересов и предпочтений электоральных групп, в то время как реалистическое исходит из того, что в чистом виде структурированных предпочтений больших групп не существует вовсе, они возникают лишь в качестве реакции избирателей на предложения политиков [21]. Развивая этот взгляд, можно сказать, что задачей электорального авторитаризма является создание благоприятных институциональных условий для консолидации одних предпочтений избирателей и максимально неблагоприятных для консолидации других. Именно таким образом искажения со стороны предложения трансформируются в искажения структуры спроса.

В конечном итоге «закрепленное сверхбольшинство» — это отражение не реальных общественных запросов, а представлений общества о его агрегированных запросах. Отвечая на вопрос: «одобряете ли вы деятельность Владимира Путина на посту президента?», респондент в действительности отвечает на вопрос: «одобряете ли вы, как большинство россиян, деятельность Владимира Путина или нет?» Ответ на этот вопрос отразит, на самом деле, не столько реальное отношение респондента к Путину, сколько его самоидентификацию в отношении к «большинству», которому здесь уже приписаны определенные свойства. Общеизвестное «мнение большинства» выступает в качестве аргумента, заставляющего респондентов корректировать индивидуальную оценку в направлении наиболее авторитетного суждения. С другой стороны, отрицательный ответ респондента — отказ в доверии Путину — предполагает его идентификацию с «меньшинством», и в результате также не разрушает авторитарного равновесия, стимулируя недовольных выбирать «стратегии выхода», а не участия.

В знаменитой работе, объясняющей феномен неожиданности революций на примере посткоммунистических переворотов в Центральной Европе, Тимур Куран указывал на фактор фальсификации предпочтений, связанный со страхом репрессий и стремлением присоединиться к большинству [22]. Уровень репрессий в условиях электорального авторитаризма, как правило, принципиально ниже, чем в условиях тоталитаризма, и лидеры таких режимов охотно и много говорят о своей приверженности демократии, несмотря на то что ее ограничения очевидны для сторонних наблюдателей. В этом, однако, нет противоречия: одна из принципиальных целей электорального авторитаризма — продемонстрировать добровольный характер поддержки со стороны населения, представив искажения, возникающие в результате ограничений предложения, как естественное состояние спроса.

Успех электорального авторитаризма зависит от его способности акцентировать внимание избирателей на добровольном характере их выбора, отодвинув в сторону вопрос о введенных ограничениях на стороне предложения. Так, в России 2000-х значительная часть населения была уверена, что уровень демократии вырос в сравнении с предыдущим периодом, в то время как относительно небольшая прослойка интеллектуалов, политических активистов

Рисунок 6



и западных наблюдателей настаивали на обратном [23]. Первая группа рассматривала доминирование Путина как отражение и следствие состояния политического спроса, в то время как вторая приписывала его неадекватности предложения. Однако и тот и другой ответ, не являясь неправильным, выглядит неполным, пока мы не учитываем обратного влияния предложения на структуру спроса.

В отличие от модели Тимура Курана, противопоставляющей частные и публичные предпочтения в условиях тоталитаризма, в нашем объяснении предполагается, что не принадлежащий к политически активным группам избиратель «выравнивает» свои частные предпочтения по доступной ему информации о чужих публичных предпочтениях, после чего они собственно и становятся его публичными (политическими) предпочтениями. Для того, чтобы стать публичными, частные предпочтения должны найти в публичном поле некий рефлектор (резонатор), выявляющий их политическую значимость. Такое понимание проблемы находится в согласии с шумпетерианской моделью демократии, акцентирующей роль предложения в формировании структуры политического спроса.

Итак, институт сверхбольшинства возникает за счет способности доминирующего игрока трансформировать полученную поддержку в систему ограничений для политических оппонентов и элитных групп и в результате добиваться устойчивой консолидированной поддержки, имеющей уже, впрочем, иной, неконкурентный характер (см.рисунок 6). Эта модель демонстрирует нам, с одной стороны, взаимосвязь между реальной поддержкой и механизмами государственного насилия, используемыми для ее закрепления, а с другой — взаимосвязь между фактором массовой поддержки и принципами внутриэлитных взаимодействий.

Описанные механизмы проясняют интригующий многих вопрос, почему в условиях электорального авторитаризма доминирующий игрок, располагающий, казалось бы, очевидной поддержкой большинства, не пренебрегает самыми грубыми и прямолинейными способами нечестной игры и прямыми фальсификациями? Или, в другой формулировке: почему Владимир Путин не может провести честные выборы, если все — в том числе и оппозиция — убеждены в его безусловном преимуществе?

Отказ от преимуществ электоральной машины кардинально меняет содержание и

смысл выборов. Во-первых, в ситуации, когда голоса оппозиции не могут быть украдены, эффективность инвестиций в оппозицию возрастает: у элитных групп появляется стимул для использования электорального ресурса в своих интересах. Это очень важный пункт: одна из причин, почему для элит инвестиции в оппозицию невыгодны, заключается в том, что оппозиция не может защитить эти инвестиции. Во-вторых, отказ от возможностей электоральной машины чреват для инкумбента превращением сверхбольшинства в простое большинство, что само по себе сократит «плоды победы» — возможности инкумбента по использованию своего преимущества для дальнейшего его закрепления за счет изменения и нарушения правил. Наконец, еще один эффект связан непосредственно с механизмом влияния сверхбольшинства на предпочтения избирателей и с вероятностью феномена обратного «снежного кома». Осознав, что их прежние представления об уровне поддержки инкумбента обществом (большинством) были завышены, избиратели будут склонны выравнивать свои предпочтения в обратную сторону, то есть понижать оценки инкумбента даже в отсутствие каких-то реальных поводов к тому в текущей ситуации.

Иными словами, устойчивое сверхбольшинство является специфическим равновесием, основанным на убежденности избирателей, политиков и элитных групп в его существовании. Разумеется, инкумбент должен представить обществу какую-то повестку консолидации и какие-то блага, делающие эту повестку убедительной, однако получаемый им «урожай» в условиях закрепленного преимущества оказывается не пропорционален размеру предоставленных благ. Эта ситуация вполне конгруэнтна специфике функционирования многих развивающихся рынков: притом что цены на таких рынках являются в основном свободными, различные ограничения на доступ к рынку позволяют допущенным продавцам реализовывать товары по более высокой цене и извлекать ренту. Устойчивое сверхбольшинство электоральных авторитаризмов является примером политической ренты, получаемой за счет ограничения предложения, и так же, как в модели рынка с ограниченным доступом, опирается на комбинацию механизмов принудительного исключения и добровольного участия.

Стадия распада и переход к конфронтационной модели: 2011—2013

Итак, понимание механизма «закрепленного сверхбольшинства» помогает нам, кажется, продвинуться к разгадке нескольких феноменов электорального авторитаризма.

Во-первых, речь идет о феномене долгосрочной устойчивости таких режимов и наличии значительной, а иногда и аномально высокой поддержки со стороны населения. Причем эта поддержка носит, как правило, амбивалентный и противоречивый характер: она соседствует с низкой, а иногда аномально низкой оценкой качества государственных институтов и государственного управления, повсеместной убежденностью в широчайшем распространении коррупции. Однако наличие сверхбольшинства оказывается для граждан сигналом, что такое равновесие, несмотря на его издержки, является с точки зрения общества оптимально возможным. Иными словами, недостатки режима рассматриваются обществом как предмет коллективной ответственности данной политии («такой у нас народ») и работают в большей степени на снижение доверия к политии, а не к правительству. Низкий в целом уровень доверия в социуме трансформируется в высокий уровень поддержки власти.

Обращая внимание на феномен значительной поддержки режима на фоне низкой оценки его эффективности, исследователи предпо-

читают говорить об эффекте «безальтернативности» и «адаптации» (Лев Гудков) или «вынужденного принятия» (Ричард Роуз, Нейл Манро, Уильям Мишле). Эти важные объяснения не дают, однако, ответа на вопрос, почему «адаптация» или «вынужденное принятие» ведут к аномально высокой поддержке (гораздо более высокой, чем поддержка в условиях конкурентного режима). Модель «вынужденного принятия» Роуза — Манро — Мишле подразумевает, что избиратели делают рациональный выбор на основе калькуляции потенциальных издержек и выгод смены режима: когда издержки смены режима представляются им слишком высокими, они не поддерживают оппозицию, несмотря на то что имеют серьезные претензии к правительству [24]. В нашей модели предполагается, что знание о широкой поддержке режима со стороны населения заставляет избирателей рассматривать сценарий смены режима как нереалистичный и конфронтационный, что повышает в их глазах ценность существующего равновесия.

Во-вторых, фактор сверхбольшинства объясняет механизм «навязанного консенсуса», обеспечивающего лояльность элит в условиях электорального авторитаризма. Издержки конфронтации с режимом в условиях сверхбольшинства выглядят слишком высокими, а инвестиции в оппозицию нерациональными (в том числе и потому, что полученные за их счет голоса могут быть просто украдены). Чем убедительнее предъявленное сверхбольшинство, тем меньше стимулов к нарушению режима «навязанного консенсуса» и, соответственно, ниже уровень необходимых репрессий для обеспечения лояльности. И наоборот, сокращение неконкурентной надбавки в уровне поддержки режима будет стимулировать нелояльность элитных групп, а следовательно, увеличивать размеры необходимых репрессий.

В работах последних лет устойчивость электоральных (конкурентных) авторитаризмов принято объяснять эффективностью авторитарных (частично конкурентных) институтов, а высокий уровень поддержки со стороны населения интерпретировать как ответ населения на эту эффективность [25]. В нашем понимании, наоборот, именно широкая поддержка со стороны граждан является условием формирования эффективных авторитарных институтов за счет консолидации элит в рамках режима «навязанного консенсуса». Модель «закрепленного сверхбольшинства», таким образом, отражает реверсивный характер связи эффективных авторитарных институтов и широкой поддержки: поддержка позволяет сохранять режим «навязанного консенсуса» в отношении элитных групп, консолидировать их для достижения определенных целей, демонстрируя избирателям тем самым эффективность режима и его институтов, что, в свою очередь, способствует сохранению высокого уровня поддержки режима.

Эти взаимосвязи помогают понять, почему снижение поддержки подобных режимов часто имеет нелинейный характер и ведет к быстрой деградации и коллапсу. Сверхбольшинство является сложным равновесием, и потеря этого равновесия грозит режиму целым веером одновременных и резонирующих последствий. Во-первых, как уже было сказано, это угроза эффекта обратного «снежного кома»: обнаружив, что их представления о поддержке режима были завышены, люди начинают снижать свои оценки, даже не имея к тому видимых оснований. Элиты резко снижают уровень лояльности, что ведет к снижению эффективности режима (способности достигать заявленных целей) и еще более подталкивает граждан к его переоценке. Экстралегальные действия властей, выглядевшие раньше «привычными» (ненормативными, но узуально приемлемыми), вдруг начинают вызывать возмущение, так как больше не считаются выражением воли сверхбольшинства, издержки же

на принуждение аппарата к таким действиям возрастают. Оппозиция внезапно осознает легитимность и общенациональный характер своей повестки: возможность альтернативных политик не выглядит теперь столь уж невероятной. Постепенно формируется большинство, готовое переадресовать ответственность за неэффективность государственных институтов правительству, сняв ответственность за это с общества в целом. «Большинство» меняет свою идентичность в результате изменившихся представлений об агрегированных запросах общества.

Как было сказано выше, наблюдаемая на протяжении 2000-х корреляция рейтинга Путина с оценками положения дел в стране отсутствует в начале периода (конец 1999 – начало 2000) и в его конце (2011–2013), чем, на наш взгляд, маркируется инициальный период – процесс формирования сверхбольшинства – и, соответственно, процесс его распада. Падение рейтинга во второй половине 2000 года совпадает с началом активных действий по закреплению преимущества, первым из которых стала борьба за информационное доминирование (установление контроля над НТВ и ОРТ). За этим последовали широко известные действия по ограничению автономии политических акторов: реформа Совета Федерации и отмена губернаторских выборов, «дело ЮКОСа» и консолидация каналов финансирования политических партий, изменения выборного и партийного законодательства и пр.

Причины эрозии сверхбольшинства в посткризисном периоде требуют специального анализа. В качестве предварительных замечаний можно отметить, что двухканальный механизм, в рамках которого Путин воспринимался, с одной стороны, как «реставратор порядка» и «гарант стабильности», а с другой – как «распорядитель благополучия», перестал работать.

Прежде всего, как мы видели, поставленной под сомнение оказалась функция Путина как «распорядителя благоденствия», что отразилось в отрицательной корреляции его рейтинга и эгоцентрических оценок экономической ситуации. Докризисный опыт подсказывал избирателям, что при Путине экономика и доходы всегда растут, а посткризисный опыт показал, что экономика при Путине может как расти, так и падать (характерно, что перелом тренда наступает в начале 2011 года: в этот период, уже после выхода из острой фазы кризиса, реальные располагаемые доходы некоторое время снижались). В результате динамика эгоцентрических оценок (оценок текущего материального положения семьи) оказывается не связана с проспективными и социотропными оценками, как это было до кризиса.

Нечто похожее можно наблюдать в описанных Беатрис Магалони закономерностях взаимосвязи экономических показателей и уровня поддержки Институционально-революционной партии Мексики (ИРП). Если на протяжении 1930–1970 годов наблюдается зависимость «чем выше темпы роста, тем выше уровень поддержки», то в 1980–1990 годах ситуация оказывается обратной: чем выше рост, тем ниже поддержка. Дело в том, что череда экономических потрясений 1980 – начала 1990-х сформировала у избирателей представление, что экономические успехи не связаны с политикой ИРП, в результате благоприятная экономическая конъюнктура не транслируется

“Знание о широкой поддержке режима со стороны населения заставляет избирателей рассматривать **сценарий смены режима** как нереалистичный”.

в поддержку ИРП, но лишь придает медианному избирателю уверенности в себе [26].

В России постпосткризисный период (2011—2013) характеризуется наличием трех трендов: позитивной динамикой эгоистических оценок экономического положения, негативной динамикой рейтинга одобрения Путина и боковым трендом в динамике оценок общего положения дел. При этом последний ряд коррелирует с динамикой экономических ожиданий, баланс которых также колеблется вблизи нулевой отметки. Это позволяет сформулировать гипотезу, что текущий экономический позитив не транслируется в позитивные экономические ожидания. В разрыве этой связи, собственно, и отражается нарастание скепсиса в отношении политической системы, который проявляет себя в снижении оценок Путина и текущей политической ситуации в стране. Формула конвертации оценок текущей ситуации в поддержку меняется, а уровень «надбавки» (разница поддержки лидера и позитивных оценок положения дел в стране) снижается с 35 до 22 пунктов.

Утрата равновесия, основанного на институционально закрепленном сверхбольшинстве, вынуждает политический режим, с одной стороны, искать способы регенерации большинства, а с другой — резко наращивать уровень репрессий в отношении ненадежных элитных групп и оппозиции. Эта тактика в целом и определяла поведение Кремля после президентских выборов. Необходимость регенерации сверхбольшинства стимулирует поиски идеологии, которая могла бы стать его основой, и попытки ее форсированного насаждения (стратегия мобилизации). Однако такая стратегия не может обеспечить возвращения к утраченному равновесию: если сверхбольшинство 2000 годов являлось более или менее центристским, оставляя недовольным маргинальные фланговые

Рисунок 7



Источник: New Russia Barometer, 2007; New Russia Barometer, 2012.

ниши, то усилия по формированию искусственного сверхбольшинства форсируют раскол общества.

Опросы *New Russia Barometer*, предлагающие респондентам определить оптимальный для страны политический режим на шкале от 1 (полная диктатура) до 10 (полная демократия), позволяют представить в некотором приближении структуру политического спроса [27]. Если мы примем предположение, что эти предпочтения связаны с более широким комплексом социальных ценностей, то переход от центристского большинства, характерного для 2000-х годов, к искусственному конфронтационному большинству можно представить в виде схемы на рисунке 7. События, произошедшие после выборов 2011-го, обозначили распад прежнего большинства и консолидацию оппозиционных настроений с соответствующей повесткой в правой части графика. В ответ на это Владимир Путин, отказавшись от лозунга сохранения статуса-кво, с которым он шел на выборы, предпринял усилия по консолидации нового большинства под знаменами консерватизма и антизападничества.

Пока можно констатировать, что снижение рейтингов Владимира Путина с конца 2012 года замедлилось или приостановилось. Вместе с тем говорить о том, что найдено новое равновесие, кажется преждевременным. Формирование и поддержание нового конфронтационного большинства потребует конфликтной перегруппировки внутри элит и значительно больших ресурсов, направленных на контроль разных сторон общественной жизни, расширение репрессий против недовольных и покупку лояльности центристски настроенных избирателей. И все это не дает ответа на главный вопрос: как восстановить в сознании избирателей связь между их материальным благополучием и фигурой «национального лидера». В результате гораздо менее устойчивым такой вариант авторитаризма будет и к внешним шокам. Так или иначе, речь идет о принципиально новом этапе в истории путинского режима, чреватом периодами серьезной политической нестабильности и новыми драматическими поворотами в истории российского транзита. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] *Geddes B.* What Do We Know About Democratization After 20 Years? // Annual Review of Political Science. 1999. June. Vol. 2. P. 115—144; *Brownlee J.* Authoritarianism in an Age of Democratization. Cambridge Univ. Press, 2007.

[2] Наши гипотезы на этот счет изложены в статье: *Рогов К.* Политические циклы постсоветского транзита // Pro et Contra. 2012. Июль—окт. Т. 16. № 4—5.

[3] Определение «тефлоновый» было дано рейтингу чрезвычайно рано — еще в начале лета 2000 года, будучи заимствовано из американского политического жаргона, где оно употреблялось при описании феномена популярности Рональда Рейгана (см.: Путин — тефлоновый президент // Коммерсантъ. 2000. 7 июля. № 121).

[4] *Treisman D.* Presidential Popularity in a Hybrid Regime: Russia Under Yeltsin and Putin // American Journal of Political Science. 2011. Vol. 55. No. 3; *Грин С.* После Болотной: новая норма в публичной политике // Pro et Contra. 2012. Июль—окт. Т. 16. № 4—5.

[5] См. об этом: *Treisman D.* Op. cit.

[6] В январе 2000-го, по данным Левада-Центра, считали, что операция завершится разгромом боевиков и возвращением Чечни в состав России, 46 проц., в июне уже только 23, действия войск считали успешными в январе 62, а в июне — 39 процентов.

[7] Эти наблюдения не входят в противоречие со скрупулезным анализом Дэниела Трейсмана, выделившего «экономический» компонент президентской популярности. Исследователь отмечает, что, хотя экономические факторы в значительной степени объясняют взлет рейтинга, своих пиков этот взлет должен был достигнуть позже

(*Treisman D.* Op. cit. P. 604); именно это мы видим на графике.

[8] Этот эпизод дает основание предполагать, что эгоцентрические экономические оценки иногда оказываются под сильным влиянием политических факторов. Январь 2005 года характеризовался скачком инфляции, однако это достаточно обычно для начала года в середине 2000-х, и аналогичные скачки января 2003-го и января 2006-го не давали таких провалов в оценках материального положения семьи. Трудно увидеть здесь и эффект монетизации льгот: в середине января респонденты еще не могли его почувствовать, а в марте оценки личного материального положения восстановились. По всей видимости, в данном случае инфляционный скачок был столь остро воспринят благодаря резко негативному *политическому* фону, связанному с монетизацией и отменой губернаторских выборов.

[9] В итоге в то время как в группе из семи лояльных регионов «Единая Россия» получила на региональных выборах результаты в диапазоне 50–70 проц., в 12 других средний результат «партии власти» не дотянул до 30 проц.; о кризисе региональной политики 2005 года см., например: *Голосов Г.* Электоральный авторитаризм в России // Pro et Contra. 2008. Янв.–февр. Т. 12. № 1. С. 22–35.

[10] Наши наблюдения повторяют вывод Самюэля Грина, сделанный по итогам анализа динамики индексов в 2007–2011 годах, см.: *Грин С.* Указ. соч.

[11] Об изменении роли экономического фактора ср.: *Treisman D.*, *Dmitriev M.* The Other Russia: Discontent Grows in the Hinterlands // Foreign Affairs. 2012. Sept.– Oct., и в особенности см. упомянутую статью Грина.

[12] Помимо упомянутых ранее работ см. также: *White St., McAllister I.* The Putin Phenomenon // Journal of Communist Studies and Transition Politics. 2008. Vol. 24, No. 4; *Colton T., Hale H.* The Putin Vote: Presidential Electorates in a Hybrid Regime // Slavic Review. 2009. Vol. 68. No. 3.

[13] Проспективные и социотропные индексы (даже связанные с оценками экономики) в той или иной степени являются отражением доверия к правительству и лидеру, демонстрируют веру в их дееспособность; это их отличие от эгоцентрических оценок экономической ситуации станет очевидно в дальнейшем изложении.

[14] Важно иметь в виду, что «тефлоновая» гипотеза была решительно отвергнута и в отношении рейтинга Рональда Рейгана, см.: *Lanoue D. J.* "The Teflon Factor": Ronald Reagan and Comparative Presidential Popularity // Polity. 1989. Vol. 21. No. 3. P. 481–501.

[15] О функции выборов в условиях электоральных (конкурентных) авторитаризмов см.: *Geddes B.* Why Parties and Elections in Authoritarian Regimes? Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Wash., DC, 2005; Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition / A. Schedler (ed.). Lynne Rienner Publishers, 2006; *Gandhi J., Lust-Okar E.* Elections Under Authoritarianism // Annual Review of Political Science. 2009. Vol. 12. P. 403–422; *Levitsky S., Way L. A.* Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War. Cambridge Univ. Press, 2010.

[16] *Magaloni B.* Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and Its Demise in Mexico. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 35–40. По подсчетам автора, средний уровень голосов в пользу инкумбента на президентских выборах в электоральных автократиях составляет 66 проц., а доминирующая партия контролирует в среднем 75 проц. мест в парламенте.

[17] О феномене сверхбольшинства и его роли в условиях электорального авторитаризма, помимо уже упомянутой книги Магалони, см. также: *Geddes B.* Op. cit.

[18] См.: *Magaloni B.* Op. cit. P. 259–260.

[19] См. также: *Rose R., Mishler W.* How Do Electors Respond to an "Unfair" Election? The Experience of Russians //Post-Soviet Affairs. 2009. Vol. 25. No. 2. P. 118–136; *Wilson K.* How Russians View Electoral Fairness: A Qualitative Analysis // Europe-Asia Studies. 2012. Vol. 64. No. 1. P. 145–168.

[20] *Hirschman A. O.* Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1970.; *Хиршман А.* Выход, голос и верность. М.: Новое издательство, 2009.

[21] Эта концепция изложена в 20–21 главах книги «Капитализм, социализм и демократия» (1942), см.: *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм и демократия. М.: Экономика, 1995.

[22] *Kuran T.* Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989 // World Politics. 1991. Vol. 44. P. 7–48.

[23] См.: *Рогов К.* Демократия–2010: прошлое и будущее плюрализма в России // Pro et Contra. 2009. Сент.–окт. Т. 13. № 5–6.

[24] *Rose R., Munro N., Mishler W.* Resigned Acceptance of an Incomplete Democracy: Russia's Political Equilibrium // Post-Soviet Affairs. 2004. Vol. 20. Iss. 3. P. 195–218; см. также*: Rose R., Mishler W., Munro N.* Popular Support for an Undemocratic Regime: The Changing Views of Russians. Cambridge Univ. Press, 2011. Интерпретацию Льва Гудкова см., например: *Гудков Л.* Социальный капитал и идеологическая ориентация // Pro et Contra. 2012. Май–июнь. Т. 16. № 3. С. 19–21.

[25] Наиболее ярким примером этой тенденции представляется нам в целом чрезвычайно интересная книга: *Levitsky S., Way L. A.* Op. cit.

[26] *Magaloni B.* Op. cit. P. 83–85.

[27] *Rose R.* New Russia Barometer. XV. The Climax of Putin's Years. Studies in Public Policy. 426. Univ. of Strathclyde. Glasgow, 2007; *Rose R.* New Russia Barometer. XX. Public Opinion of Vladimir Putin's Return as President. Studies in Public Policy. 492. Univ. of Strathclyde. Glasgow, 2012.

РЕЦЕНЗИИ

Родрик Брейтвейт. Афган: Русские на войне / Пер. с англ. А. Шарикова. М.: АСТ, 2013. 496 с. (Серия *Corpus*)

В январе 1980 года, через несколько недель после советского вторжения в Афганистан, замминистра иностранных дел СССР прибыл в Лондон. Британские коллеги передали ему доклад о провалах англичан в Афганистане в XIX веке. Посланец Москвы высокомерно заметил: «На этот раз все будет иначе». Обычно именно так говорят, когда намереваются повторить чужие ошибки.

Ирония истории заключается, однако, в том, что одни и те же ошибки повторяются многократно. И вот уже страны, входящие в международную коалицию, которая двенадцать лет воюет в Афганистане, повторяют те же самые ошибки, которые до них совершила Британия, а за ней — Советский Союз. Они силой попытались навязать афганцам неприемлемые для тех ценности и теперь готовятся покинуть эту страну в 2014-м, так и не достигнув целей, которые перед собой ставили. Уход сил коалиции из Афганистана поднимает немало трудных вопросов. Что делать, если сначала сам Афганистан, а за ним и Центральная Азия погрузятся в хаос гражданских войн? Действительно ли необходимо для стабилизации положения использовать внешнюю военную силу, вроде Коллективных сил оперативного реагирования, которые создаются сейчас под руководством России? И приведет ли новое применение силы в регионе к сколько-нибудь позитивным результатам?

Надо сказать, что рецензируемая книга, написанная Родриком Брейтвейтом, выдающимся британским историком и дипломатом, весьма своевременно появилась на русском языке. Автор поставил непростую задачу — дать максимально полное описание советской интервенции в Афганистане, ее причин и последствий. Более того, он попытался создать многомерную картину локальной войны, которая длилась почти десять лет.

К очевидным достоинствам книги относится то, что Брейтвейт вовсе не рисует Советский Союз в виде карикатурной империи зла, где властвовали выжившие из ума геронтократы. Мы видим, что к вторжению вели отнюдь не капризы маразмирующего генсека и его соратников. Главная ошибка была допущена ими в тот момент, когда Москва поддержала переворот, устроенный «коммунистами» из Народно-демократической партии Афганистана (НДПА) в 1977 году, посчитав его — в полном соответствии с марксистскими догмами — победой рабочего класса (которого там просто не существовало по причине отсутствия промышленности). В книге цитируется депеша посла Александра Пузанова, в которой он утверждал, что причиной переворота стало «резкое обострение противоречий между режимом Дауда и его классовыми сторонниками и фундаментальными интересами рабочих масс, голосом которых выступает НДПА». Действия НДПА были, по его словам, «встречены одобрением народных масс».

В результате СССР оказался вовлечен сначала косвенно, а потом и напрямую в кровавую вакханалию, устроенную теми, кто пытался переустроить традиционное общество посредством массовых репрессий. И когда советские кураторы хотели хотя бы чуть-чуть охладить пыл беспощадных реформаторов, те ссылались на опыт строительства социализма в СССР. «Товарищ Сталин научил нас, как строить социализм в отсталой стране... Сначала будет больно, а потом

будет очень хорошо!» — отмахивался один из лидеров НДПА Хафизулла Амин от советских рекомендаций. До пятидесяти тысяч человек было уничтожено в ходе репрессий в период между переворотом и советским вторжением.

Очень скоро внутри НДПА началась жестокая борьба за власть, остановить которую вялые призывы советского руководства к единству уже никак не могли. «Парчам» и «Хальк», фракции внутри НДПА, были готовы беспощадно уничтожать оппонентов. При этом представители одних советских ведомств ориентировались на «Парчам», других — на «Хальк». В результате Кремль получал крайне противоречивую информацию о происходившем в Кабуле. А сообщение об убийстве главы партии и государства Нур Мухаммеда Тараки его сподвижником Амином и вовсе повергло советское руководство в шок. «Какой же это подонок — Амин: задушить человека, с которым вместе делал революцию... Разве можно верить моему слову, если все мои заверения в поддержке и защите остаются словами?» — переживал Леонид Брежнев. Одной из главных движущих сил советской политики стало теперь желание поквитаться за унижение и восстановить контроль над ситуацией, констатирует Брейтвейт. Подготовка к вторжению и смещению Амина началась.

Когда же 12 декабря 1979 года политбюро собралось для принятия окончательного решения, и Андропов, и Громыко, и Устинов отлично понимали, что втягивают страну в весьма опасное предприятие с непредсказуемым исходом. Но другого пути не видели. Совещанию был представлен меморандум Андропова, в котором утверждалось, что после убийства Тараки в результате массовых репрессий, проводимых Амином, ситуация в партии, армии и государственном аппарате резко обострилась. Но этого аналитикам КГБ показалось мало, и Амину приписали контакты с ЦРУ. А дальше открывалось широкое поле для фантазий. Амин готов, мол, «сдать» Афганистан американцам. Те конечно же разместят ракеты, и у них под прицелом окажутся цели на юге СССР, например космодром Байконур. Афганские запасы урана станут доступны иранцам и пакистанцам. Пакистану, возможно, удастся прибрать к рукам южные провинции Афганистана.

Конечно, все это выглядит паранойей. Но в атмосфере холодной войны, замечает автор, «каждая сторона имела склонность преувеличивать угрозу, исходящую от другой стороны, и исходить из самых негативных сценариев». Удивительное совпадение: решение НАТО разместить в Европе ракеты «Першинг-2» было принято в тот же день, когда политбюро одобрило вторжение в Афганистан. Единственное, что если не извиняет, то хотя бы объясняет логику советского политбюро, — это, как ни странно, реакция Вашингтона на интервенцию. Американцы не сомневались, что цель русских — установить контроль над Персидским заливом. Таким образом, резюмирует Брейтвейт, «доктрина Картера» была ничем не лучше вариантов, которые рассматривали советские лидеры, обсуждая вторжение.

Казалось бы, уж что-что, а штурм дворца Амина описывался десятки раз, но и здесь Брейтвейту удается нарисовать необычайно правдоподобную и яркую картину со всей неразберихой и нестыковками, которые неизбежно сопровождают операции такого рода. Чего стоит одна история о том, как оперативникам КГБ почти удалось отравить афганского диктатора, но эти планы были сорваны советскими же врачами, которые, разумеется, не знали о секретной операции. Достоверности добавляют и свидетельства участников штурма, например, о том, что президентские гвардейцы, многие из которых закончили рязанское училище ВДВ, стали сдаваться как только услышали матерную речь атакующих. Они поняли, что

штурм ведут советские «братья по оружию». Наверное, самый драматичный момент — захват Генерального штаба. Сотрудники КГБ использовали советских высокопоставленных военных для прикрытия, даже не проинформировав их о цели операции. Спецназовцы отправились в Генштаб вместе с советским советником генералом Костенко, который хотел представить командиров вошедших в страну соединений. Среди них был генерал Иван Рябченко — командир 103-й гвардейской воздушно-десантной дивизии. Они с ничего не подозревающим начальником афганского Генштаба Мухаммадом Якубом, человеком, который учился в воздушно-десантном училище в Рязани и хорошо говорил по-русски, обсуждали вопросы взаимодействия. Тем временем спецназовцы ворвались в кабинет Якуба. После стычки, в которой был убит его помощник, Якуб бросился в другую комнату, но затем решил сдаться. Его связали и приставили к нему охрану. Рябченко, застигнутый врасплох, все это время сидел неподвижно. Костенко едва не застрелили. Бой продолжался около часа. Потом в кабинете Якуба появился Абдул Вакиль (будущий министр иностранных дел). Он долго разговаривал с полковником на пушту, а после этого застрелил его.

Автор дает многомерную картину и советской оккупации. Он весьма точно описывает характер боевых действий, которые длились почти десять лет: «Как и другие войны с повстанцами, афганская кампания была лишена детально спланированных сражений и масштабных наступательных операций, побед, поражений и стремительных отступлений. Не было даже линии фронта. Составить последовательную историю такой войны нелегко. Она не давала простора для полководческого искусства в обычном смысле. Дело не в том, что генералы все еще мыслили категориями Второй мировой (хотя бывало и такое). Они долго и упорно осмысляли условия современных войн и были уверены, что скорректировали свою стратегию и тактику для сражений и победы в такой войне. Однако они ошибочно полагали, что, если армия хорошо подготовлена к полномасштабной войне, она сможет без серьезной адаптации успешно вести и локальную войну».

Чрезвычайно подробно, опираясь на десятки интервью, взятых у участников боевых действий, Брейтвейт ведет читателя дорогами этой локальной войны. Вместе с ним мы оказываемся в полном бензиновых выхлопов автомобильном тоннеле на перевале Саланг, через который шло снабжение советской группировки. В книге описывается непростая жизнь на разбросанных вдоль перевала заставах, на каждой из которых мерзнут круглый год полтора десятка солдат-срочников. Автор рассказывает о жестоких и бессмысленных попытках захватить Панджшерское ущелье и разгромить отряды Ахмат Шаха Масуда, о беспощадных схватках в «зеленке» — узкой полоске плодородной равнины.

Анализ боевых действий в Афганистане подводит к очевидному выводу. «Удары молота были неспособны расколоть орех — настичь ускользающую, лишенную центрального командования армию партизан. Непосредственные задачи этих операций, как правило, выполнялись: осада с заставы снята, база повстанцев уничтожена, долина занята. Но у русских никогда не хватало людей, чтобы контролировать занятую территорию. После успешной операции они возвращались на базы и передавали полномочия своим афганским союзникам. А военным и гражданским чиновникам не удавалось работать с враждебно настроенным населением», — констатирует Брейтвейт.

Невозможность победить превратила войну в череду бессмысленных столкновений, где главной задачей было выжить и

отомстить за погибших товарищей. В этих обстоятельствах основные жертвы несет мирное население. Брейтвейт не демонизирует солдат 40-й армии, убедительно показывая, что это характерно для любой войны такого рода, будь то война во Вьетнаме или война, которую сейчас ведут в Афганистане силы коалиции. Вот история, одна из многих, приведенная в «Афганцах». Через кишлак шла автоколонна в сопровождении танков и БМП. Там наткнулась на засаду. Несколько нефтевозов подбили, и их нужно было столкнуть с дороги. Стрельба продолжалась около получаса, четыре солдата погибли, несколько были ранены. В конце концов командир колонны приказал танкам открыть огонь по деревне, хотя знал, что там есть женщины и дети. Каждый танк дал пять залпов, и кишлак был уничтожен. Потом командиру объявили выговор за то, что не приказал стрелять раньше...

Брейтвейт не ограничивается лишь описанием боевых действий. Одно из главных достоинств книги — рассказ о повседневной жизни и быте 40-й армии, гражданских специалистов, советников и преподавателей — всех, кто так или иначе участвовал в интервенции. О том, что дедовщина не исчезала даже во время войны. О том, что солдаты оказывались в госпиталях не столько из-за ранений, сколько из-за инфекционных заболеваний. О том, как практически каждый хотел что-нибудь продать или обменять, чтобы вернуться на родину с заморскими подарками: дешевой косметикой, портфелями-дипломатами, электроникой. Иногда это вполне комичные истории. Например, о том, как лектор из Москвы привел в бешенство командира советской дивизии, начав рассказывать местным школьникам, как пионеры-герои подсыпали песок в двигатели немецких танков. Иногда трагические. Браки могли регистрировать только советские чиновники в Кабуле. Молодая пара из 66-й отдельной мотострелковой бригады в Джелалабаде отправилась в аэропорт и попала под гранатометный обстрел вскоре после выезда с базы. И он, и она погибли.

Особого внимания заслуживают страницы, посвященные выводу войск. О том, как спорили в горбачёвском политбюро: уходить совсем или все-таки оставить 10—15 тысяч военнослужащих. О том, как договорились с моджахедами, что войска не будут атакованы при выводе, и те выполнили договоренности, а советские войска потом вероломно нанесли удар по Панджшерскому ущелью, для чего задействовали даже самолеты стратегической авиации... Подозреваю, что сегодня эти или сходные вопросы обсуждают в штабах и министерских кабинетах стран коалиции.

Один из главных парадоксов современной эпохи заключается в том, что далеко не на все вызовы безопасности можно дать ответ с помощью военной силы, даже если располагаешь абсолютным превосходством над противником. Именно об этом заставляет задуматься книга «Афган: Русские на войне». ■

АЛЕКСАНДР ГОЛЬЦ

Ирина Бусыгина, Михаил Филиппов. Политическая модернизация государства в России: Необходимость, направления, издержки, риски. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012. 222 с.

Новая работа двух известных ученых — профессора МГИМО, директора Центра региональных политических исследований Ирины Бусыгиной и профессора Государственного университета штата Нью-Йорк Михаила Филиппова — посвящена анализу процессов российской модернизации. Результатами своих исследований авторы не раз делились с российской и зарубежной аудиторией на представительных конференциях и на страницах научных изданий. Эти изыскания, и в частности оценки путей и перспектив эволюции российского федерализма, получили широкий заинтересованный отклик в российском научном сообществе. Тем более интересно познакомиться с комплексным анализом проблем российской политической модернизации, о которых идет речь в рецензируемой монографии.

В книге затронуты наиболее масштабные вопросы, стоящие на повестке дня российской модернизации. Широта охвата соответствует широте контекста проблем, ограничений, рисков российской модернизации, который и задает сегодня траекторию российских экономических и социально-политических трансформаций. Для адекватной оценки перспектив модернизации нельзя обойти и такие поднятые в монографии ключевые темы, как акторы модернизационных изменений, их повестки дня, приоритеты, а также механизмы этих изменений. В частности, исследуются взаимоотношения бизнеса, общества и государства, а также формирование в контексте этих отношений запроса на политическую стабильность. Надо отметить, что, анализируя данный запрос и стоящие за ним мотивации, авторы не склонны связывать с самоорганизацией общества в пользу реформ больших надежд на структурные перемены (с. 57).

В монографии вопрос о перспективах модернизации ставится и в теоретической, и в сугубо практической плоскости: что и как можно сделать, чтобы изменить ситуацию, придать развитию страны мощный модернизационный импульс? Необходимую предпосылку экономического успеха России авторы видят именно в политической модернизации. И закономерно, что политические реформы рассматриваются не только в традиционной для политического анализа трактовке как реформы политических институтов, но и как реформы курса государственной (или публичной) политики (с. 41). А такая реформа предполагает формирование комплекса стимулов для всех участников процесса — и государства в лице политической элиты и бюрократии, и бизнеса, и общества.

Ключевая для перспектив российской модернизации тема общественного договора поднята авторами в конкретном ее аспекте: в качестве формы общественного договора рассматривается налогообложение, которое может обеспечить более высокое качество государственного управления и становление эффективного государства — центрального звена последовательной модернизации. Вместе с тем авторы пишут (со ссылкой на точку зрения Максима Трудолюбова) об «общественном договоре» как о публичной дискуссии на тему подотчетности государства (с. 105) и ставят вопрос о механизмах обеспечения такой подотчетности.

Действительно, в мире спрос на обратную связь общества и государства растет. Заинтересованное обсуждение в научном

сообществе таких моделей, как, например, «мониторинговая демократия» австралийско-британского исследователя Джона Кина, представленная им в книге «Жизнь и смерть демократии» (2009), свидетельствует о целенаправленных усилиях по концептуализации тех трендов в развитии современных обществ, которые потенциально могут изменить качество развития. Хотя прямые социальные эффекты разработки подобных моделей не стоит переоценивать, но именно они могут формировать ориентиры и тематику общественной дискуссии. И рецензируемый труд стоит именно в этом ряду, предлагая читателю осмыслить приоритеты российской политической повестки дня третьего постсоветского десятилетия и приглашая его к откровенному разговору о нерешенных проблемах.

При всей широте и насыщенности упомянутых (и оставляемых за пределами рецензии) сюжетов книга четко сфокусирована. Акцент сделан на выявление акторов модернизационных изменений, причем во главу угла поставлен анализ роли государства — речь идет о вынесенной в заглавие проблеме его политической модернизации. Авторы исходят из ключевого посыла о том, что «сформированная к концу нулевых годов модель российского государства сегодня стала неадекватной задачам сохранения статуса России в мире и новым вызовам мировой экономики» (с. 16). Уровень привлекательности России как для внутренних, так и для внешних инвесторов остается невысоким, и проблема практической политики состоит в том, как изменить направление вектора развития. Своего рода «симметричным ответом» на эти вызовы и становится модернизация государства. При этом суть дела не в том, «больше» должно быть государства или «меньше». Адекватное задачам развития направление перемен авторы видят в изменении «правил игры», по которым действуют государственные институты: «российским гражданам необходимо через политические реформы укрепить государство, но при этом задать политикам и бюрократам правильную мотивацию», а государство, в свою очередь, становится движущей силой, «способной изменить мотивацию экономических агентов и одновременно стать фокусом модернизации» (с. 96).

В центре размышлений о будущем модернизационного проекта оказывается гражданин, предприниматель, политик, чиновник. В России тема личности как субъекта модернизации и вопрос о путях формирования соответствующего общественного запроса остаются сегодня по большей части за рамками общественной дискуссии, в то время как нравственный климат в обществе отторгает ценности социальной солидарности и консенсусного мышления. Закономерно, что, по данным российских социологов, «ощущение личностной связи с Россией постепенно утрачивается», а «в условиях отсутствия альтернативных эмоционально значимых для россиян интеграторов тенденция разрушения “органической солидарности” может начать работать на раскол российского общества» *. Эти риски перерастают в угрозу распада его социальной ткани.

Формирование деятельной творческой личности вкупе с общественным запросом на модернизацию и становление на этой основе «общества развития» и «государства развития» оказываются как раз теми ориентирами, которые, на наш взгляд, и определят перспективы России в мире XXI века.

* О чем мечтают россияне: Размышления социологов. М.: ИС РАН, 2012. С. 178–179. Авторы доклада оценивают эту тенденцию двояко: и как отражение «процессов социально-политической и социокультурной модернизации и формирования в стране гражданской нации», и как угрозу утраты общественных скреп ввиду «изменения “русской мечты”, растворения в ней компонента, относящегося к обществу» (Там же. С. 179).

Социокультурная модернизация становится императивом, базовым условием формирования современных политических институтов. В социумах, переживающих процессы политико-институциональной трансформации, таких как Россия, общественный запрос на социокультурную модернизацию слабо артикулирован. Проблема качества управленческих решений, сколь бы важной для России она ни была, вторична по отношению к проблеме качества человеческого и социального капитала — той социокультурной среды, в которой формируются модернизационные ожидания и воля к их претворению в жизнь. Модернизационным потенциалом обладают новые сетевые практики социального взаимодействия. Но необходимым условием его реализации становится доверие в разных сферах общественной жизни.

Этот фактор — доверие — закладывает основания фундамента правового государства. И для России вопрос о доверии — между согражданами, между обществом и властью, к институтам правоприменения — ключевой для поддержания социального климата, благоприятвующего инновационному развитию. В современном российском обществе едва ли не самой насущной задачей становится преодоление кризиса общественной морали. Именно по этому показателю, по качеству социального климата, а отнюдь не по объемам ВВП или иностранных инвестиций Россия наиболее заметно выпадает из круга лидеров мирового развития. Важнейшие условия, делающие возможным сочетание принципов эффективности и справедливости, — укоренение в обществе института частной собственности и правового сознания, развитие социального государства и социальная консолидация на основе уже упомянутого общественного договора.

Хотя социокультурная составляющая модернизационных процессов в современной России остается в основном за рамками рецензируемого исследования, авторы не раз подходят к этой проблеме, когда размышляют о механизмах и стимулах модернизационных изменений. Рассматривая в контексте акторного анализа (отношений принципал — агент) «больной» вопрос о путях борьбы с коррупцией, они аргументируют необходимость изменить мотивацию принимающих решения политиков и чиновников. Это — ключевое условие для появления политической воли в борьбе с коррупцией как системным явлением (с. 131). Начало можно положить меняя стимулы и усиливая подотчетность государства: так можно «починить» систему, взращивающую коррупцию (с. 127). Но вопрос, могут ли в такой среде и таким путем появиться лидеры модернизации — те социальные инноваторы, которые формируют общественную повестку дня, остается открытым.

Поиски субъектов изменений — одна из ключевых тем российского модернизационного дискурса. Бусыгина и Филиппов идут по другому пути: они размышляют об институциональных ограничениях и оценивают сопутствующие политические риски, отмечая, что «понимание издержек и рисков политических реформ находится на гораздо более низком» (по сравнению с анализом экономических преобразований) уровне, поскольку игнорируются издержки переходного периода (с. 37). Анализ таких издержек выходит на концептуализацию динамики процессов политической трансформации, когда в качестве инструмента успешно и наглядно используется *J*-кривая И. Бреммера (с. 40), иллюстрирующая корреляцию между социальной стабильностью и открытостью политической системы. Неизбежность для трансформирующихся систем политической нестабильности определяет, как доказывают авторы, те издержки и риски, которые при адекватной их оценке можно минимизировать.

Угроза «нарастания политической нестабильности в регионах в начале процесса

демократизации» (с. 172) — один из самых серьезных потенциальных рисков для политической модернизации государства. Эта проблема находится в центре внимания авторов, которые известны и как специалисты по тематике федерализма. Подход, позволяющий оценить мотивацию и интересы региональных лидеров, выводит на проблемы территориальной конкуренции. Стабильность правил игры приобретает решающее значение в реализации потенциальных выгод такой конкуренции и выстраивании договорных отношений между территориями (с. 173). Это тем более важно, что реальной, совместимой с демократией альтернативы федерализму при огромном размере территории, а также культурном и социальном многообразии России — нет. Аргументируя этот вывод, авторы четко формулируют свою позицию: они «вынужденно склоняются к этнической модели федерации для России как к меньшему из возможных зол и той цене, которую надо заплатить за сохранение целостности огромной многонациональной страны» (с. 174). Такая модель в ее демократическом варианте (есть и иные — например, имперский) может опираться на тот же фундамент доверия — и не только меньшинств к обязательствам большинства, как подчеркивают авторы. Тут стоит указать и на необходимость обратной связи большинства с государством, на потребность в такой государственной политике, которая может упреждать выбросы охранительных националистических настроений, действуя через систему образования, через другие институты социализации. Трудности, которые переживает политика государственного мультикультурализма на Западе, показывает многомерность и неоднозначность проблемы управления культурным разнообразием, высвечивает риски и ограничения на этом пути.

Книга Ирины Бусыгиной и Михаила Филиппова претендует на то, чтобы стать одной из «реперных точек» в современном российском дискурсе политической модернизации. Но и не только российском. Ракурсы исследования вписывают Россию в глобальный контекст, поднимая проблемы, имеющие не только и не столько сугубо российскую природу. Не случайно в последней главе поставлен вопрос об исторических корнях и природе российского изоляционизма и об изоляционистской альтернативе демократическим реформам. Тем более важная задача — формирование общественного запроса на модернизацию государства и институтов, которые могут способствовать укоренению демократических ценностей, доверия и солидарной мотивации к развитию в сознании его граждан, созданию гражданской нации. Остается надеяться, что аргументы авторов об императивах модернизации государства будут услышаны и станут стимулом для широкой общественной дискуссии. ■

ИРИНА СЕМЕНЕНКО

БОГДАНОВСКИЙ АЛЕКСЕЙ СЕРГЕЕВИЧ — корреспондент РИА Новости в Вашингтоне (США), в 2004—2013 годах корреспондент РИА Новости в Афинах (Греция).

ГОЛЬЦ АЛЕКСАНДР МАТВЕЕВИЧ — заместитель главного редактора интернет-издания «Ежедневный журнал».

ЕЛЕНСКИЙ ВИКТОР ЕВГЕНЬЕВИЧ — профессор Украинского католического университета, председатель Украинской ассоциации религиозной свободы, доктор философских наук.

ОГАННИСЯН ОГАННЕС — преподаватель богословского факультета Ереванского государственного университета (Армения).

РОГОВ КИРИЛЛ ЮРЬЕВИЧ — ведущий научный сотрудник Института экономической политики имени Е.Т. Гайдара (Института Гайдара).

СЕМЕНЕНКО ИРИНА СТАНИСЛАВОВНА — заведующая сектором прикладных социально-политических исследований ЦЭСПИ ИМЭМО РАН, доктор политических наук.

СОЛОДОВНИК СВЕТЛАНА АЛЕКСАНДРОВНА — обозреватель интернет-издания «Ежедневный журнал».

СПРЫНЧАНЭ ВИТАЛИЕ — докторант Университета Джорджа Мейсона (Фэрфакс, штат Виргиния, США).

ФАЛИНА МАРИЯ АНАТОЛЬЕВНА — научный сотрудник исторического факультета Центральноевропейского университета (Будапешт, Венгрия), *PhD.*

Vol. 17, No. 3–4 (59)

COVER STORY

THE CHURCH, STATE AND SOCIETY IN COUNTRIES OF EASTERN CHRISTIANITY

Russia: The Official Church Chooses State Over Society

BY SVETLANA SOLODOVNIK

Administrative pressure has been applied to Church structures on all levels almost right after Patriarch Kirill's election. The new patriarch seeks full control over the Church through appointing his protégés to all positions of importance. All of this creates an atmosphere of fear and excessive bureaucracy in the Church instead of introducing openness and freedom. Suffice it to say that the Synodal Youth Affairs Department now requires that all of the events conducted by the Patriarch's Center for the Youth Spiritual Development at the Svyato-Danilov Monastery receive prior approval of the Department. The Center used to plan its work independently in the past.

Ukrainian Orthodoxy and the Ukrainian Project

BY VIKTOR YELENSKY

A number of projects in Ukraine seek to turn Orthodoxy into an ideology (if not compulsory, at least the prevailing one). There are also many proposals to unify Orthodox Churches. However, neither the Church diplomats' political maneuvering nor the attitudes of Moscow or Constantinople will have any bearing on the unification project; rather, this issue will be resolved based on what is happening in the country itself. Eventually, the issue of the unification of Ukrainian Orthodox Churches as well as that of the autocephaly of the unified Church will primarily depend on the success of the "Ukrainian project".

Moldova: God in Border Zones

BY VITALIE SPRINCEANA

Moldovan Orthodox Church harbors no natural antagonism against non-Orthodox religious groups. It simply formulates its position in accordance with the current realities and—in most cases—based on its relations with the Moldovan state. If the state supports and protects the Church, as was the case under the Communist government, then the Moldovan Mitropoly concentrates on the acts that have to do with defending the boundaries of faith. At such times, it behaves more aggressively toward its religious rivals. If the state refuses to help the Moldovan Mitropoly, as is the case now, under the pro-European regime, then the Moldovan Mitropoly is forced to cooperate with other religious communities.

Armenia: The Church—Post-Secular or Post-Sacral?

BY HOVHANNES HOVHANNISYAN

Rapid changes happening in the modern world, particularly the growing role social networks play in shaping mass consciousness, as well as the influence of secular and post-modern thought on people, confront the Armenian Apostolic Church with a multitude of problems. These problems relate to the inadequacy of traditional means and methods of inculcating religious ideas and lifestyle. Therefore, the Armenian Apostolic Church must undergo serious reform which will go beyond building new temples and include some efforts to solve social problems.

The Greek Church: Awaiting Public Dialogue

BY ALEKSEY BOGDANOVSKY

The lack of separation between Church and state produces a strange symbiosis: Church is a part of state; it provides services to the state but at the same time depends on it and is unable to run its affairs autonomously. During the Modern Greek period, the Church has been one of the pillars of Greek statehood— it supported and disseminated official ideology, and its stamp of approval further legitimated state decisions. In the course of nearly two centu-

ries of the Modern Greek political history, the country has experienced numerous coups and regime changes, but the Church has generally toed the state's line.

Serbian Church and the National Idea

BY MARIA FALINA

Serbia has entered a new stage of political development after the fall of the Slobodan Milosevic regime, which affected the position of the Serbian Orthodox Church. In the first decade of the new century, favorable state policies have facilitated a significant improvement of the Serbian Church's status. While Kostunica and more radical Serbian nationalists saw the Serbian Orthodox Church as an ally in the struggle for restoring the "past national grandeur" and strengthening society's moral fabric, Djindjic and the Europe-oriented liberals treated Church's return to the public sphere as a final break with the socialist past.

ARTICLES

Supermajority for Superpresidency

BY KIRILL ROGOV

The events of 2011—2012 upset the state of equilibrium in Russia. In response to the signs of political crisis, the regime was forced to change significantly and search for the new sources of support. During the first stage the changes translated into partial liberalization, while during the second stage (after the presidential elections), bolstered by a shot of extra legitimacy, the regime has shifted into the crackdown mode. This new turn to repressive means reflects the loss of the high-level support that in the 2000's allowed the regime to maintain stability without resorting to substantial use of force. It also indicates that the conditions for consolidating opposition are now far more favorable.

Book Reviews

Our Authors

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР
КАРНЕГИ